

Введение в сравнительное религиоведение

Ф. Б. Джевонс

An Introduction to the Study of Comparative Religion

F. B. Jevons



Электронная книга проекта "Гутенберг" Введение в сравнительное религиоведение

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей мира бесплатно и практически без каких-либо ограничений. Вы можете скопировать его, раздать или повторно использовать в соответствии с условиями лицензии Project Gutenberg, прилагаемой к этой книге, или онлайн по адресу www.gutenberg.org. Если вы находитесь за пределами Соединенных Штатов, вам необходимо ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

Название: Введение в сравнительное религиоведение

Автор: Ф. Б. Джевонс

Дата выхода: 3 апреля 2010 [Электронная книга № 31875]

Последнее обновление: 6 января 2021 г.

Язык: Английский

Втитрах: Продюсер Эл Хейнс

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА "ЭЛЕКТРОННАЯ КНИГА ГУТЕНБЕРГА" ВВЕДЕНИЕ В СРАВНИТЕЛЬНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ" ***

ЛЕКЦИИ ХАРТФОРДА-ЛЭМСОНА О РЕЛИГИЯХ МИРА

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ СРАВНИТЕЛЬНОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ФРЭНК БАЙРОН ДЖЕВОНС

ДИРЕКТОР ЗАЛА ЕПИСКОПА ХЭТФИЛДА ДАРЕМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА, ДАРЕМ, АНГЛИЯ

Нью - Йорк
THE MACMILLAN COMPANY
1920

Все права защищены

АВТОРСКОЕ ПРАВО, 1908,
Компанией MACMILLAN COMPANY.

Настроено и напечатано электротипом. Опубликовано в октябре 1908 года.

Норвуд Пресс
Дж. С. Кушинг—Бервик и Смит Ко.
Норвуд, Массачусетс, США

ПРИМЕЧАНИЕ

Лекции Хартфорда-Лэмсона на тему "Религии мира" читаются в Хартфордской теологической семинарии в связи с Фондом Лэмсона, который был учрежден группой друзей в честь покойного Чарльза М. Лэмсона, доктора философии, бывшего когда-то президентом Американского совета уполномоченных по иностранным миссиям, для оказания помощи в подготовке студентов к зарубежному миссионерскому поприщу. Лекции предназначены в первую очередь для того, чтобы дать таким студентам хорошие знания об истории религии, верованиях и обычаях народов, среди которых они планируют работать. Поскольку они написаны учеными первого ранга, которые являются авторитетами в своих соответствующих областях, ожидается, что в опубликованном виде они окажутся ценными для студентов в целом.

Содержание

	СТРАНИЦА
ВВЕДЕНИЯ	1
БЕССМЕРТИЕ	34
МАГИЯ	70
ФЕТИШИЗМ	105
МОЛИТВА	138
ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ	175
МОРАЛЬ	211
ХРИСТИАНСТВО	239
ПРИЛОЖЕНИЕ	267
БИБЛИОГРАФИЯ	271
УКАЗАТЕЛЬ	275

АНАЛИТИЧЕСКОЕ ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

Польза любой науки заключается в ее применении к практическим целям. Для христианства польза науки о религии состоит в том, чтобы применить ее для того, чтобы показать, что христианство является высшим проявлением религиозного духа. Чтобы так использовать науку о религии, мы должны полностью и откровенно принять факты, которые она предоставляет, и должны признать, что другие вольны использовать их для любых противоположных целей. Но мы также должны настаивать на том, что наука о религии ограничивается установлением фактов и не имеет права выносить суждения о религиозной ценности этих фактов. Наука о религии как историческая наука занимается хронологическим порядком, а не религиозной ценностью своих фактов; и порядок расположения этих фактов определяет их ценность в случае религии не больше, чем в случае литературы или искусства. Но если их ценность - это вопрос, в который наука отказывается вникать, из этого не следует, что этот вопрос не допускает правдивого ответа: наука не обладает монополией на истину. Ценность чего-либо всегда подразумевает привязку к будущему: чтобы иметь ценность, вещь должна использоваться для какой-то цели, а то, что предназначено, находится в будущем. Вещи имеют ценность или нет, в зависимости от того, полезны они для наших целей или нет. Убежденность в том, что мы можем достичь наших целей и идеалов, убежденность, без которой мы не должны даже пытаться достичь их, - это вера; и именно верой и посредством веры религиозный человек предлагает завоевать мир. Именно верой в христианство миссионер берется обращать людей в христианство. Сравнительная ценность различных религий может быть установлена только путем сравнения этих религий; и миссионер, как никто другой, должен знать, что можно извлечь из такого сравнения. Иногда предполагается (ошибочно), что признать, что все религии сопоставимы, - значит признать, что все они идентичны; но, по правде говоря, сравнивать их можно только потому, что они различаются. Для целей сравнения необходимо предположить существование как различий, так и сходства; и даже для целей науки о религии ничто не заставляет нас постулировать период, в который либо различий, либо сходства не существовало. Но хотя ничто не заставляет нас предполагать, что низшая форма, в которой обнаруживается религия, обязательно была самой ранней из существовавших, нам удобно начать с низших форм. Для практических целей миссионера желательно, по возможности, обнаружить какие-либо точки сходства или черты связи между низшей формой, с которой знакомы его слушатели, и высшей формой, к которой он предлагает их привести. Поэтому для него правильно и разумно само по себе рассматривать долгую историю религии как поиск человеком Бога и рассматривать это как функцию миссионера - поддерживать других в этом поиске . . . 1-33

БЕССМЕРТИЕ

Вера в бессмертие более распространена, хотя и менее тесно связана с религией, среди нецивилизованных народов, чем среди цивилизованных. В прежние времена фантазия бесконтрольно буйствовала в этом, как и в других вопросах. Лишь на позднем этапе истории религии обнаруживается, что бессмертие души одинаково постулируется моралью и религией. Вера в то, что душа существует после смерти, несомненно, впервые проявилась в том факте, что люди видят сны о тех, кто умер. Но если бы не было желания верить, можно было бы усомниться в том, что вера сохранилась бы или даже возникла. Вера берет свое начало в желании, в тоске по тому, кого любили и потеряли; и сны не являются причиной этого желания, хотя они являются одной из областей, в которых оно проявляется, или, скорее, одним из способов его проявления. Желание состоит в продолжении общения; и его удовлетворение можно найти в духовном общении. Также считается, что такое общение объединяет верующих как друг с другом, так и со своим Богом. Там, где смерть рассматривается как нарушение общения между живыми и ушедшими, смерть рассматривается как неестественное явление, как нарушение первоначального замысла вещей, что требует объяснения; и объяснение дается в мифах, которые объясняют это, показывая, что причиной смерти был несчастный случай или ошибка. Поначалу кажется, что ошибка не может быть исправлена: умершего приглашают "прийти к нам снова". Если он не возвращается в свое старое тело, то считается, что он снова появляется в каком-нибудь новорожденном ребенке. Или же доктрина перерождения может быть удовлетворена верой в то, что душа перевоплощается в животную форму. Эта вера особенно вероятна там, где считается, что тотемные предки проявляют себя в образе какого-либо животного. Однако вера в такую животную реинкарнацию по своему происхождению не имеет никакой связи с какой-либо теорией о том, что переселение из человеческой формы в животную является наказанием. До этого момента в эволюции веры в бессмертие вера в иной мир, отличный от этого, никак не проявлялась. Даже когда культ предков начинает набирать обороты, сфера деятельности предков находится в этом мире, а не в загробном. Но тот факт, что сообщество может призвать их на помощь и защиту, как правило, возвышает их до уровня бога или богов сообщества. Эта тенденция, однако, может быть побеждена, как это было в Иудее, где религиозное чувство не позволит стереть различие между Богом и человеком. Там, где факт того, что мертвые не возвращаются, утверждается как неопровержимый, растет вера в то, что, поскольку мертвые продолжают существовать, их существование должно продолжаться именно в другом мире. Сначала предполагается, что они продолжают оставаться такими, какими, как их помнят, были в этой жизни. Позже вырастает идея, что их наказывают или вознаграждают там, в зависимости от того, плохими они были или хорошими здесь; в зависимости от того, стремились они в этой жизни к общению с истинным Богом или нет. Таким образом, эта вера полностью отличается от более ранней веры, *например*, распространенной среди эскимосов, в то, что именно в этом мире вновь появляются духи умерших и что на их дальнейшее существование не влияют соображения морали или религии. Однако это не просто вера в загробный мир, которая может быть освящена религией и морализирована. Вера в перевоплощение в животную форму может быть использована на службе религии и морали, как это происходит в буддизме. Там, однако, то, что первоначально было переселением душ, было преобразовано Готамой в переселение характеров; и само существование индивидуальной

души, будь то до смерти или после, считалось иллюзией и обманом. Этот принцип доводит доктрину самопожертвования, которая необходима как для религии, так и для морали, до крайности, которая с точки зрения логики фатальна как для морали, так и для религии: общение между человеком и Богом — необходимая предпосылка как религии, так и морали — невозможно, если само существование человека иллюзорно. Послание миссионера будет заключаться в том, что христианством показано, что самопожертвование является условием нравственности, сутью общения с Богом и путем к жизни вечной . . . 34-69

Магия

Когда-то существовало мнение, что магия - это религия, а религия - магия. С таким же основанием или отсутствием такового можно было бы утверждать, что магия - это наука, а наука - магия. Даже если мы исправим определение и скажем, что для нас магия предстает, в одном аспекте, как ложная система науки; а, в другом, как ложная система религии; мы все равно должны отметить, что для тех, кто в нее верил, она не могла быть ложной системой, будь то науки или религии. Первобытный человек действует, исходя из предположения, что он может производить подобное посредством подобного; и в этом предположении нет никакой "магии" какого-либо рода. Только когда произведенный таким образом эффект является чем-то, что обычно не делается и что обычно не одобряется, это считается магией; и это магия, потому что не каждый знает, как это сделать, или не у каждого есть на это силы, или не каждый хочет это делать. В этой вере, пока каждый придерживается ее, нет ничего ложного. Однако, когда начинают подозревать, что маг не обладает силой делать то, что он исповедует, его профессия имеет тенденцию становиться мошеннической, а его вера ложной. С другой стороны, вещь, которую обычно делают и которую обычно одобряют, не считается магической только потому, что следствие похоже на причину, и подобное в данном случае производится подобным. Магия - это термин со злым оттенком; и практика использования подобного для создания подобного осуждается, когда и потому что она используется в антиобщественных целях. Такая практика вызывает возмущение в обществе, среди которого и на ком она применяется; и она оскорбительна для Бога, который заботится об интересах общества. Короче говоря, объект и цель практики определяют отношение сообщества к практике: если объект антисоциальный, практика гнусная; и ведьма, если ее "унюхали", убивается. Человеку, который готов предпринять такие гнусные действия, приписывают гнусную личность, то есть силу и желание делать то, чего обычные, порядочные члены общества не могли и не хотели делать: личная сила становится самой важной, потому что самой загадочной характеристикой человека, которого считают магом. Если мы обратимся к таким социально полезным вещам, как вызывание дождя, мы обнаружим аналогичный рост веры в то, что некоторые мужчины обладают необычайной силой творить чудеса на благо племени. Дальнейшая стадия развития достигается, когда человек, использующий свою личную силу в нечестивых целях, берется с ее помощью управлять духами: тогда магия имеет тенденцию переходить в фетишизм. Точно так же, когда дождь и другие социальные блага начинают рассматриваться как дары богов, сила вызывающего дождь начинает рассматриваться как способность получать от богов дары, которые они должны даровать: магия вытесняется религией. Таким образом, проявляется принципиальная противоположность между магией и религией. Это проявляется в том, что одно продвигает социальные, а другое - антисоциальные цели: дух, которому любое сообщество поклоняется как

своему богу, - это дух, который принимает интересы сообщества близко к сердцу, и который *по должности* осуждает и наказывает тех, кто с помощью магии или иным образом наносит вред членам сообщества. Наконец, упадок веры в магию во многом связан с открытием, что она не производит тех эффектов, за которые себя выдает. Но миссионер также остановится на том факте, что его слушатели считают это антисоциальным и подлежащим осуждению в равной степени из - за их моральных и религиозных чувств 70-104

ФЕТИШИЗМ

Фетишизм рассматривается некоторыми как стадия религиозного развития или как форма религии, встречающаяся среди людей на самой низкой известной нам стадии развития. Из этого иногда делается вывод, что фетишизм является источником всей религии и всех религиозных ценностей; и, следовательно, что (поскольку фетишизм не имеет ценности) религия (которая является развитой формой фетишизма) также не имеет ценности. Таким образом, считается, что этот вывод доказан религиоведческой наукой. На самом деле, однако, изучающие науку о религии отвергают этот вывод и справедливо утверждают, что наука не берется ничего доказывать относительно истинности или ценности религии.

Существует большая путаница относительно того, что такое фетишизм; и эта путаница в первую очередь связана с Босманом. Он путает, в то время как наука о религии проводит различие между животными-богами и фетишами. Он утверждает то, что, как мы теперь знаем, ложно, а именно, что фетиш - это неодушевленный предмет и ничего более; и что туземец отвергает или "ломает" одного из этих богов, зная, что это бог.

Любой маленький предмет, который случайно привлекает внимание негра, когда у него возникает желание удовлетворить его, может произвести на него впечатление фетиша, *то есть* обладающего силой, помогающей ему удовлетворить его желание. Здесь, говорит Хеффдинг, представлена простейшая из мыслимых конструкций религиозных идей: здесь религия представлена под видом желания. Итак, допустим, что объект привлекает внимание и невольно ассоциируется с возможностью достижения желаемой цели. Отсюда следует, что, поскольку в период анимизма считалось, что все объекты одушевлены духами, фетишные объекты отличаются от других объектов тем фактом — не тем, что они одушевлены духами, а тем, — что считается, что они помогут в достижении желаемой цели. Однако взятие в руки фетишного предмета не всегда приводит к желаемому результату; и тогда негр объясняет, "что он потерял свой дух". Дух действительно выходит из него, но, возможно, может быть вызван или даже принужден вернуться в какой-нибудь другой объект; и тогда фетиши могут быть сделаны намеренно, а также случайно найдены, и подвержены принуждению, а также открыты для примирения.

Но на протяжении всего этого процесса религии нет. Религия - это поклонение богам сообщества самим сообществом на благо сообщества. Культ фетиша осуществляется отдельным человеком в его личных целях; и наиболее важной функцией фетиша является причинение зла тем членам сообщества, которые навлекли на себя негодование владельца фетиша. Таким образом, религия и поклонение фетишу преследуют цели не просто разные, но и антагонистические. С самого начала религия в социальном фетишизме антисоциальна. Тщетно

искать истоки религии в фетишизме. Осуждаемый религиозными и моральными чувствами общества, где бы он ни существовал, фетишизм не мог быть примитивной религией человечества. Духи фетишизма, согласно Хеффдингу, в конечном счете становятся богами политеизма: такой дух, пока он является фетишем, является "богом мгновения" и должен стать постоянным, если он хочет попасть в ряды политеистических богов. Но фетиши, даже когда их функция становится постоянной, остаются фетишами и не становятся богами. Они даже не становятся "ведомственными богами", поскольку их полномочия заключаются в удовлетворении желаний человека в целом. С другой стороны, у них есть индивидуальность, даже если у них нет личных имен. Наконец, если, как считает Хеффдинг, слово "бог" первоначально означало "тот, кому поклоняются", а богам поклоняется сообщество, то фетиши, поскольку сообщество нигде им не поклоняется, ни в коем случае не являются богами.

Функция фетиша антисоциальна; функция богов - способствовать благополучию сообщества. Утверждать, что бог развился из фетиша, - значит утверждать, что разрушительные для общества практики нужно только продвинуть достаточно далеко, и они докажут спасение общества 105-137

МОЛИТВА

Молитва - это явление в истории религии, которому религиоведческая наука уделяла весьма мало внимания, предположительно по той причине, что оно настолько простое и знакомое, что не требует детального изучения. Возможно, однако, что явление действительно знакомое, но не простое. Простое или нет, это вопрос, по которому могут быть разные точки зрения. Таким образом, хотя можно согласиться с тем, что в низших формах религии требуется исполнение желания, расхождения во мнениях возникают в тот момент, когда ставится вопрос, чье желание? что касается отдельного человека или сообщества? И можно привести примеры, показывающие, что дикарь всегда или даже обычно молится не только ради своей личной, эгоистичной выгоды. Бог сообщества заинтересован в том, чтобы удовлетворить желания сообщества: прошение отдельного человека предлагается и выслушивается только в той мере, в какой это не наносит ущерба интересам сообщества. Утверждение о том, что молитва дикаря неэтична, может быть правильным в том смысле, что не испрашивается прощение морального греха; оно неверно, если понимать его как означающее, что дикарь молится не для того, чтобы делать то, что его мораль обязывает его делать, *например*, для успешной борьбы. Желания, об исполнении которых молятся богу, обычно являются желаниями, которые, будучи испытываемыми каждым членом сообщества, являются желаниями сообщества как такового, а не какого-либо одного члена исключительно.

Было высказано предположение, что заклинания в некоторых случаях представляют собой молитвы, которые из-за тщетного повторения утратили свое религиозное значение и стали просто заклинаниями. И точно так же было высказано предположение, что молитва, возможно, возникла из простых заклинаний. Но, исходя из гипотезы, что заклинание - это нечто, в чем нет религии, ясно, что из него не может возникнуть никакая религия; в то время как если молитва, *то есть* религия, развилась из заклинаний, то никогда не было заклинаний, полностью лишенных всех религиозных элементов. Таким образом, может быть трудно решить, является ли данная формула молитвой или заклинанием, поскольку некоторые ее черты кажутся

магическими, а другие - религиозными. Магический элемент, возможно, был изначальным и находился в процессе исчезновения еще до зарождения религиозного духа. Произносимая формула обычно сопровождается выполняемыми жестами. Если слова произносятся для объяснения жеста или ритуала, объяснение предлагается кому-то, слова носят характер молитвы к кому-то об исполнении желания, выражаемого этим жестом. С другой стороны, если жесты выполняются для того, чтобы сделать слова более понятными, то выполняемое действие, опять же, не является магическим, но предназначено для того, чтобы сделать слова—молитву—более выразительными. Таким образом, ни в том, ни в другом случае жест или ритуал не являются магическими по намерению. Предположение доктора Фрейзера о том, что человеку потребовались долгие века, чтобы обнаружить, что он не всегда может добиться успеха — даже с помощью магии — в получении желаемого; и что только сделав это открытие, он обратился к религии и молитве, - это предположение, которое не может поддерживаться ввиду того факта, что дикий человек гораздо больше зависит от случайностей, чем цивилизованный. Фактически, это предположение говорит скорее против, чем в пользу точки зрения о том, что магия предшествовала религии, а заклинания - молитве.

Можно было бы ожидать, что австралийские чернокожие парни представят нам зрелище народа, не знакомого с молитвой. Но на самом деле мы находим среди них как молитвы Байами, так и формулы, которые, хотя сейчас и непонятны даже местным жителям, возможно, изначально были молитвами. И вообще говоря, предполагается, что расы, которые отчетливо признают существование духов, молятся этим духам, даже если их молитвы скрыты от наблюдения белого человека. Боги существуют для того, чтобы им молились. Молитва - это суть религии, о чем свидетельствует тот факт, что богов, когда им перестают молиться, скорее игнорируют, чем поклоняются. Такие боги — как в Африке, так и в других местах — становятся не более чем воспоминаниями, когда у них больше нет круга почитателей, которые возносили бы им молитвы и приносили жертвы.

Высшая точка, достигнутая в эволюции дохристианской молитвы, - это когда к богам, которые лучше всех знают, что такое добро, обращаются с просьбами просто о чем-то хорошем. Молитва нашего Господа - это откровение, которое теория эволюции не может объяснить. "Антиномия религиозного чувства" Хеффдинга также не представляется христианской душе антиномией 138-174

ЖЕРТВА

Молитва и жертвоприношение исторически идут рука об руку и логически нерасторжимы. Жертвоприношение, будь то в виде посвященного подношения или в виде жертвенной трапезы, вызвано желанием верующих почувствовать, что они едины с духом, которому поклоняются. Это желание особенно проявляется в определенных регулярно происходящих случаях (сбор урожая, время посева семян, инициация), а также во времена кризиса. Во время сбора урожая жертвоприношения являются благодарственными, о чем свидетельствует тот факт, что используется формула благодарения. Примитивная молитва состоит не только в прошениях о

грядущих милостях; она включает в себя благодарность за полученные благословения. Такие благодарения ни в коем случае нельзя превратить в магию.

Аналогично этим праздникам благодарения во время сбора урожая является торжественное поедание первых плодов среди австралийских чернокожих собратьев. Если это торжественное вкушение пищи не является в Австралии пережитком священной трапезы, участниками которой были бог и его почитатели, то это должна быть просто церемония, посредством которой пища, которая до тех пор, пока ее не съедят, является табу, "десакрализуется". Но, на самом деле, такая пища не является табу для племени в целом; и целью торжественного приема пищи не может быть снятие табу и десакрализация пищи для племени.

Если обряды сбора урожая или церемонии получения первых плодов носят жертвенный характер, то предполагается, что то же самое происходит и с церемониями, проводимыми во время посева или в аналогичный период.

На церемониях посвящения или мистериях, даже среди австралийских чернокожих, есть свидетельства вознесения молитвы; и, вообще говоря, мы можем сказать, что посвященный мальчик допущен к поклонению племенным богам.

Обычаи весны и сбора урожая тесно связаны друг с другом и могут быть разделены на четыре группы: (1) В Мексике они явно состоят из поклонения богу — посредством жертвоприношения и молитвы - и причащения. (2) В некоторых других случаях, хотя у бога нет собственного или личного имени и для него не создано изображения, "молодое зерно, - говорит доктор Фрейзер, - само по себе употребляется в пищу сакраментально, то есть как тело духа зерна"; и именно посредством этой сакраментальной трапезы осуществляется или поддерживается причастие. (3) Согласно обычаям сбора урожая в Северной Европе, хлеб и клецки готовятся и употребляются в пищу сакраментально, "как замена настоящей плоти божественного существа"; или убивают животное и вкушают его плоть и кровь. (4) Среди австралийских племен существует ритуальное поедание тотемного животного или растения. Итак, все эти четыре группы обычаев могут быть религиозными (и доктор Фрейзер называет их сакраментальными) или все магическими; или же можно признать, что первые три являются религиозными, и утверждать, что четвертая является строго магической. Но такое отделение австралийской группы от остальных не представляется вероятным; кроме того, при этом упускается из виду тот факт, что именно в период, аналогичный времени сбора урожая, вождь торжественно и умеренно употребляет в пищу растение или животное, и что во время сбора урожая уже слишком поздно творить магию, чтобы заставить растение или животное вырасти. Таким образом, существует вероятность того, что как австралийская группа, так и другие придерживаются ритуалов жертвоприношения и являются религиозными.

Однако такие жертвенные обряды, хотя и воспринимаются как средства, посредством которых осуществлялось и поддерживалось общение между богом и его почитателями, могут быть истолкованы как принесение даров богу, как средство приобрести его благосклонность или как полное выполнение своих обязательств. При таком толковании они будут отвергнуты истинной религией. Но хотя и следует признать, что жертвенный обряд мог иметь этот аспект, из этого не следует, как иногда предполагают, что он с самого начала был неспособен иметь какой-либо другой. Напротив, с самого начала это был не только обряд совершения подношений богу, но также и обряд, посредством которого достигалось общение, посредством которого общество верующих приводилось в присутствие бога, которому они поклонялись, хотя главными благами,

которые, по мнению верующих, они сами получали, были земные благословения. Именно потому, что обряд с самого начала обладал этим потенциалом, он смог стать средством, посредством которого через Христа все люди могли быть приведены к Богу 175-210

МОРАЛЬ

Вопрос о том, основана ли мораль на религии или религия на морали, требует обсуждения, поскольку в нем склонны исходить из ошибочного взгляда на факты истории религии. Утверждается, что с точки зрения истории сначала возникла мораль, а затем религия; и что с точки зрения философии религия предполагает мораль. Иными словами, реальность находится в процессе становления; дух человека самореализуется; бытие находится в процессе рационализации и морализации; религия находится в процессе исчезновения.

Говорят, что ранняя религия неэтична: она имеет дело с духами, которые, как таковые, не имеют отношения к морали; с богами, которые не этичны или идеальны и не являются объектами поклонения в нашем понимании этого термина.

Итак, духи, которые, как считалось в период анимизма, одушевляют вещи, правда, не имеют отношения к морали; но тогда и они не боги. Чтобы быть богом, дух должен иметь сообщество поклонников; и ему поклоняются как защитнику этого сообщества. Он защищает общину от любого отдельного члена, который нарушает обычаи общины. Обычай общины составляет мораль общества. Нарушения этого обычая являются преступлениями против бога общины. Бог начинается как этическая сила и как объект поклонения.

Тем не менее, можно утверждать, что до того, как появились боги, до того, как развилась религия, была мораль; и это может быть показано происхождением и природой справедливости, которая повсюду полностью независима от религии и религиозных соображений. Согласно этой теории, исток справедливости следует искать в негодовании индивида. Но, во-первых, индивид, отделенный от общества, - это абстракция и невозможность: индивид никогда не существует отдельно, но всегда как член какого-либо общества. Далее, справедливость - это не негодование какого-либо индивида, а чувство сообщества, выражающееся в действиях не какого-либо индивида, а сообщества как такового. Ответственность как за совершенное зло, так и за его исправление лежит на обществе. Считается, что самыми ранними правонарушениями, против которых принимаются общественные меры, являются колдовство и нарушения законов о браке. Последние не являются обидами, на которые обижаемся какой-либо индивид: они являются оскорблениями богов и наказываются для предотвращения несчастий, которые в противном случае обрушились бы на племя. Колдовство особенно оскорбительно для бога общины.

Почти на самых низких стадиях человеческого развития, если не совсем, болезни и голод рассматриваются как наказания, которые ложатся на общество в целом, потому что сообщество в лице одного из своих членов оскорбило некую сверхъестественную силу. На самой низшей стадии вина провинившегося члена также рассматривается как способная заразить все сообщество; и, соответственно, все сообщество избегает его и налагает табу. Табу обусловлено коллективным действием и выражает коллективное чувство сообщества в целом. Именно из

таких коллективных действий и чувств возникла справедливость, а не из индивидуального негодования, которое все еще и всегда отличалось от справедливости. Преступления, наказываемые сообществом, всегда считались преступлениями против морали, поскольку они были преступлениями против богов сообщества. Тот факт, что со временем такие преступления всегда наказываются как направленные против блага общества, свидетельствует лишь об общем предположении, что благо человека - это воля Бога: люди не верят, что убийство, прелюбодеяние и т.д. Являются просто преступлениями против человеческих законов. Только игнорируя этот очевидный факт, становится возможным утверждать, что религия построена на морали, и что мы обнаруживаем, что религия является излишней надстройкой.

Можно возразить, что предположение о том, что убийство, прелюбодеяние и т.д. Являются преступлениями против воли Бога, является простым предположением, и что, делая это предположение, мы убегаем "в лоно веры". Ответ заключается в том, что мы довольствуемся не просто бегством, но отдыхом там 211-238

ХРИСТИАНСТВО

Если мы хотим понять место христианства в эволюции религии, мы должны рассмотреть место религии в эволюции человечества; и я должен объяснить точку зрения, с которой я предлагаю подойти к трем идеям (1) эволюции, (2) эволюции человечества, (3) эволюции религии.

Я хочу подойти к идее эволюции исходя из предположения, что индивид является одновременно средством, с помощью которого общество достигает своей цели, и целью, ради которой общество существует. Утилитаризм познакомил нас с точкой зрения, что общество существует ради личности и с целью реализации счастья и блага каждого индивидуума: ни к одному человеку нельзя относиться просто как к движимому имуществу, существующему исключительно как средство, с помощью которого его владелец или правящий класс могут извлечь выгоду. Но этот аспект фактов полностью игнорируется научной теорией эволюции: согласно этой теории, индивид существует только как фактор в процессе эволюции, как одно из средств, с помощью которых, а ни в каком смысле не как цель, ради которой осуществляется процесс.

Далее, этот аспект фактов игнорируется не только научной теорией эволюции, но и теорией, которой придерживается гуманизм относительно эволюции человечества, а именно. что это процесс, проходящий через три стадии обычая, религии и гуманизма. Этот процесс все еще, как и в давнем прошлом, далек от завершения: конца еще нет. Это цель, которая, когда бы и если бы когда-либо была реализована на земле, нам, живущим сейчас, не суждено дожить до того, чтобы принять в ней участие: согласно этой теории эволюции человечества, мы имеем в виду, и исключительно имеем в виду, цель, в которой, когда она будет реализована, мы не будем участвовать. Поскольку это цель, в достижении которой мы не можем участвовать, это не та цель, к достижению которой мы можем стремиться рационально. Поколение, которому в конечном счете предстоит наслаждаться этим, также не найдет особого удовлетворения в размышлениях о том, что их наслаждение было приобретено за счет других. Относиться к меньшинству индивидов как к цели, ради которой эволюционирует человечество, а к большинству - просто как к средству, - странный шаг для гуманизма.

Рассматривая эволюцию религии с точки зрения того, что личность всегда должна рассматриваться и как цель, и как средство, мы обнаруживаем, что буддизм отрицает, что личность является либо тем, либо другим, поскольку само ее существование является иллюзией, и иллюзию, которую необходимо развеять, чтобы он мог прекратить существование, воображать, что он обладает, - иллюзия. Если, однако, мы обратимся к другим религиям, менее развитым, чем буддизм, мы обнаружим, что в целом предполагается существование как индивидуума, так и бога сообщества; что интересы сообщества являются волей бога сообщества; что интересы сообщества выше интересов индивида, когда они кажутся разными; и что человек, который предпочитает интересы сообщества своим собственным, рассматривается как высший тип человека. В конечном счете, индивид, с этой точки зрения, действует добровольно как средство, с помощью которого может быть реализована цель общества. И, действуя таким образом, он свидетельствует о своей убежденности в том, что таким образом достигнет своей собственной цели.

На протяжении всей истории религии подразумеваются эти два факта: во-первых, существование индивида как члена общества, стремящегося к общению с Богом; во-вторых, существование общества как средства, целью которого является индивид. Отсюда два следствия в отношении эволюции: во-первых, эволюция, возможно, помогла создать нас, но мы помогаем создать ее; во-вторых, конец эволюции не полностью вне кого-либо из нас, но частично осознается в нас. И именно потому, что цель находится как внутри нас, так и вне нас, мы связаны с нашими ближними и Богом.

Двигается ли процесс эволюции к какой-либо цели - это вопрос, который наука отказывается — формально отказывается — рассматривать. Возможна ли цель, к которой стремится религия, или нет, достигнута ли она в какой-либо степени или нет, - это вопрос, который наука о религии формально отказывается рассматривать. Если, однако, мы признаем, что конец религии, а именно. общение с Богом - это цель, к которой мы должны стремиться, тогда процесс, посредством которого цель стремится к достижению, больше не является эволюцией в научном смысле. Это процесс, в котором может быть достигнут прогресс, а может и не быть. Фактически, миссионер повсюду видит остановленное развитие, несовершенное общение с Богом; поскольку различные формы религии в разной степени осознают конец религии. Христианство претендует на "окончателность" не в хронологическом смысле, а в том, что только оно находит истинную основу и единственную цель общества в любви к Богу. Христианская теория общества опять же отличается от всех других теорий тем, что она не только рассматривает составляющих его индивидов как продолжающих существовать после смерти, но и учит, что общество, истинным членом которого является индивид, хотя и проявляется в этом мире, реализуется в следующем.

История религии - это история поиска человеком Бога. Успех этого поиска частично зависит от воли человека. Христианство не может быть стационарным: степень, в которой мы продвигаем вперед наши миссионерские аванпосты, дает нам представление о нашей жизнеспособности. И в этом отношении, как и в других, жизнеспособность Соединенных Штатов велика 239-265

ПРИЛОЖЕНИЕ 266 и далее.

Введение

Из многих вещей, которые вызывают восхищение у приезжего из старой Англии во время его первого визита в Соединенные Штаты, то, что чаще всего привлекает его внимание, - это масштабы и успех, с которыми наука применяется в практических целях. И до меня начинает доходить, что в Соединенных Штатах таким образом практически применяется не только чистая наука — чистые науки механика, физика, математика, — но и то, что исторические науки также должны оправдывать себя своим практическим применением; и что среди исторических наук даже наука о религии не исключена из общего ряда. Это также может быть полезно; и лучше бы так и было, если кто—нибудь хочет иметь от этого хоть какую-то пользу. Она должна быть полезна человеку, который на практике нуждается в ее результатах и желает их применить, — миссионеру. Именно ему для практических целей работы, к которой он призван, требуется прикладная наука о религии; и Хартфордская теологическая семинария может, я полагаю, справедливо претендовать на звание первого учебного заведения в мире, которое намеренно и осознанно взялось за создание посредством курсов лекций, самым скромным началом которых является эта серия, прикладной науки о религии.

Чем же тогда прикладная наука будет отличаться от чистой науки религии? В одном отношении это не будет отличаться: прикладная наука не судит чистую науку, на которой она основана; она принимает истины, которые чистая наука представляет всему миру, и основывается на них. Задача чистой науки - открывать факты; задача прикладной науки - использовать их. Задача науки о религии - открывать все факты, необходимые, если мы хотим понять рост и историю религии. Задача прикладной науки в нашем случае состоит в том, чтобы использовать обнаруженные факты как средство показать, что христианство является высшим проявлением религиозного духа.

Таким образом, имея дело с прикладной наукой, мы обретаем свободу, которой лишена чистая наука. Наука о религии - это историческая наука. Его изучающий оглядывается на прошлое; и оглядывается на него с единственной целью - выяснить, что, собственно говоря, действительно произошло, каков был порядок, в котором происходили события. Оглядываясь таким образом назад, он может увидеть и видит многое, чего он хотел бы, чтобы не происходило; но у него нет власти изменить это; у него нет выбора, кроме как записать их; и его долг, его единственная обязанность - установить исторические факты и историческую правду. С прикладной наукой дело обстоит совсем иначе. Там студент смотрит в будущее, а не в прошлое. Истины чистой науки - это оружие, вложенное в его руку, с помощью которого он должен завоевать мир. Именно с верой в то, что доспехи, предоставленные ему наукой, надежны и не подведут его, он

берется за избранную им работу. Инструменты у него в руках. Он волен использовать их по своему усмотрению. Эта свобода является следствием того факта, что целью ученика больше не является выяснение прошлого, а создание будущего.

Задача чистой науки - установить факты и установить истину. Как впоследствии используются факты и истина - это вопрос, к которому чистая наука не имеет никакого отношения. Одним и тем же фактам можно найти самое разное применение: из одних и тех же фактов можно сделать самые разные выводы. Факты, установленные религиозной наукой, могут использоваться и используются в различных и противоречивых целях. Человек, который является агностиком или атеистом, использует их, чтобы поддержать свой атеизм или агностицизм; или даже, если он настолько неразумен, чтобы доказать это. Человек, исповедующий религию, в равной степени волен использовать их в своей поддержке; и если он редко это делает, то, во всяком случае, он еще реже совершает ошибку, воображая, что наука о религии доказывает истинность его особых взглядов на предмет религии. На самом деле, его тенденция скорее в противоположном направлении: он необоснованно встревожен и склонен испытывать тревожную тревогу по поводу того, что наука о религии действительно может представлять опасность для религии. Эта тревога может возникнуть вполне естественно, когда он обнаружит, что для изучающего науку одна религия - все равно что другая, и вопрос о том, существует ли истина в какой-либо форме, безразличен. Очень легко перейти от этих фактов к ошибочному выводу, что наука о религии полностью несовместима с религиозной верой. И, конечно, вполне по-человечески и совершенно понятно, что этот вывод должен быть провозглашен вслух как правильный и неизбежный человеком, который, будучи атеистом, борется за то, что он считает истиной.

Поэтому мы должны еще раз настаивать на том простом факте, что наука о религии с необходимостью воздерживается от предположения, что религия истинна или не истинна. Что он предполагает, так это то, чего никто не будет отрицать, а именно. что религия - это факт. Религиозные верования могут быть правильными или неправильными: но они существуют. Поэтому их можно изучать, описывать, классифицировать, располагать в порядке развития и рассматривать как раздел социологии и как один из отделов эволюции мира. И все это можно сделать, ни разу не задаваясь вопросом, является ли религиозная вера истинной, правильной и благой или нет. Независимо от того, будет ли это объявлено правдой или ложью вами или мной, это ни в малейшей степени не поколеблет тот факт, что оно существовало тысячи лет, что в течение этого периода у него была история и что эта история может быть написана. У нас могут возникнуть сомнения в том, является ли институт частной собственности благом или же бартер и обмен желательны. Но мы не будем сомневаться в том, что частная собственность существует или что ее можно обменять. И мы не должны воображать, что наука политической экономии, которая занимается, среди прочего, производством и обменом богатства, являющегося частной собственностью, делает какие-либо заявления по вопросу о том, является ли частная собственность институтом, который мы должны поддерживать и в который должны верить. Выводы, установленные наукой политической экономии, излагаются перед всем миром; и люди могут использовать их по своему усмотрению. Они могут делать и делают из них очень разные, даже противоречивые выводы. Но если они это делают, то это потому, что они используют их для разных целей. И тот факт, что коммунист или социалист использует политическую экономию для обоснования своих взглядов, доказывает, что социализм является логическим следствием политической экономии, не больше, чем тот факт, что атеист использует или

злоупотребляет в своих собственных целях выводами науки о религии, доказывает, что его выводы являются логическим результатом науки.

Наука о религии имеет дело, по существу, с тем фактом, что религия существовала и продолжает существовать. Именно с этого факта начнет миссионер; и именно с людей, которые не подвергают сомнению этот факт, ему придется иметь дело. Наука о религии стремится проследить исторический рост, эволюцию религии; установить, что на самом деле было, а не судить о том, что должно было быть, — наука не знает "должно" в этом смысле или, скорее, в этом времени, прошедшем времени. Его работа выполнена, его последнее слово сказано, когда он продемонстрировал, что было. Это сердце вздыхает при мысли о том, что могло бы быть, и придает этому большее значение, чем тому, что произошло на самом деле. Таким образом, существует другой порядок, в котором факты могут быть расположены помимо хронологического порядка, в котором исторически они происходили; и это порядок их ценности. Это порядок, в котором мы расставляем факты, когда бы мы их ни критиковали. Это порядок, в котором мы их расставляем, когда бы мы ни выносили по ним суждения. Или, скорее, выносить суждение о них - значит расставлять их в порядке их ценности. И хронологический порядок их возникновения совершенно отличается от того порядка, в котором мы их ранжируем, когда судим о них в соответствии с их ценностью и важностью. Например, в случае литературы или искусства было бы совершенно абсурдно утверждать, что эти два порядка идентичны. Там очевидно и общепризнано, что один период может достигать более высокого уровня, чем другой, который по времени является более поздним. За классическим периодом следует постклассический период; за кульминацией следует спад. Итак, это различие в точке зрения на литературную или художественную ценность двух периодов столь же реально и фундаментально, как временной порядок или хронологическая связь двух периодов. Было бы откровенно нелепо для любого ярого сторонника важности различия хорошей литературы и плохой, хорошего искусства и плохого искусства утверждать, что один период, будучи хорошим, должен был хронологически предшествовать другому, потому что с точки зрения искусства он был лучше другого. Каждый может видеть это. Хронологический порядок, исторический порядок - это одно; порядок литературной ценности или художественной значимости - другое. Но если это допустимо, а каждый согласится с этим, то также, и тем самым, допустимо, что исторический порядок событий - это не то же самое, что порядок их ценности, и он не является руководством к этому. До сих пор я иллюстрировал эти замечания ссылками на литературные и художественные ценности. Но вряд ли мне нужно говорить, что на самом деле я все время думал о религиозных ценностях. Если изучающий литературу или искусство изучает историю искусства и литературоведения с целью оценить ценность созданных произведений, изучающий религию может и должен изучать историю религии с той же целью. Если один студент имеет право, на что он справедливо имеет право, сказать, что разница между литературной или художественной ценностью двух периодов столь же реальна и фундаментальна, как и их разница во временном порядке, тогда изучающий религию не претендует на какие-либо исключительные или подозрительные привилегии для себя. Он вообще не претендует ни на какие привилегии; он всего лишь осуществляет общие права всех студентов, подобных ему, когда указывает, что различия в религиозных ценностях столь же реальны и столь же фундаментальны, как и сам исторический или хронологический порядок.

Таким образом, присвоение ценностей, будь то присвоение ценности произведениям искусства, литературы или религии, — это процесс, который не только возможен (что с некоторым презрением признают те, кто верит, что эволюция - это прогресс, и что нет порядка

ценностей, отличного от порядка истории и хронологической последовательности); присвоение ценности не только допустимо (что могут признать те, кто верит, или по недальновидности воображают, что они верят, что исторический порядок событий - это единственный порядок, который действительно может существовать), это абсолютно неизбежно. Это сопутствующая или, скорее, неотъемлемая часть каждого акта восприятия. Все, что мы воспринимаем, либо не привлекается к нам внимания, потому что в данный момент считается, что оно не имеет никакой ценности, либо, если оно имеет ценность, на нем концентрируется внимание.

Таким образом, с этой точки зрения должно быть ясно, что существует некоторый недостаток в такой науке, как наука о религии, которая в силу самих условий, определяющих ее существование, лишена возможности когда-либо поднимать вопрос о ценности любой из религий, с которыми она имеет дело. Почему она добровольно, намеренно и по собственной воле жестко исключает вопрос о том, имеют ли религии какую-либо ценность - имеет ли религия сама по себе какую-либо ценность? На этот вопрос есть один ответ, который когда-то был бы принят как окончательный, а именно. объектом науки является истина. Этот ответ деликатно подразумевает, что вопрос о том, имеет ли религия какую-либо ценность, является вопросом, на который нельзя дать правдивого ответа. Объектом науки является истина; следовательно, только наука, при всей скромности, может достичь истины. Наука не задается вопросом — или, когда она милосердна, воздерживается от постановки вопроса, — истинна ли религия. Таким образом, разумный и правдивый человек в этом вопросе обязательно должен быть агностиком: он не знает, истинна ли религия.

Этот ряд умозаключений вытекает — насколько вообще допускается, чтобы следовали нелогичные умозаключения, — из предпосылки, что объектом науки является истина. Или, скорее, это следует из той предпосылки, как мы должны теперь ее понимать, а именно. что объектом исторической науки является историческая истина. В этом и состоит цель науки о религии — быть верным историческим фактам, открывать и точно излагать их. Исходя из принципа разделения труда или из принципа брать что-то одно за раз, очевидно, разумно, что, когда мы пытаемся раскрыть историческую последовательность событий, мы должны ограничиться этой задачей и не позволять себе отвлекаться на другие, совершенно отличные соображения. Таким образом, наука о религии оправдана, по мнению всех, кто имеет право выражать свое мнение, в том, что она упорно отказывается рассматривать какие-либо другие моменты, кроме исторического порядка фактов, с которыми она имеет дело. Но, отказываясь выйти за рамки своей самоназначенной задачи восстановления исторического порядка событий и прослеживания эволюции религии, она, таким образом, не подразумевает, что невозможно расположить их, или правильно расположить их, в порядке их ценности. Сказать, что они не имеют никакой ценности, было бы таким же абсурдом, как сказать, что произведения литературы или искусства не имеют литературной или художественной ценности. Сказать, что трудно определить их ценность, может быть правдой, но это не аргумент против, это скорее стимул в пользу попытки. И именно упорядоченная ценность, относительная ценность форм религии представляет всепоглощающий интерес для миссионеров. Это оценка, которая необходима для того, что я уже обозначил как прикладная наука о религии. До сих пор, говоря о различии между историческим порядком, в котором возникли различные формы искусства, литературы и религии, и порядком ценностей, в который душа каждого человека, чувствительного либо к искусству, либо к литературе, либо к религии, инстинктивно пытается их поместить, я по необходимости занимал позицию человека, оглядывающегося назад, на прошлое. Было невозможно сравнить стоимость заказа с историческим заказом, за

исключением этого. Необходимо было указать, что те же самые факты, которые могут быть расположены хронологически и в порядке их эволюции, также могут быть — и, по сути, каждый человек так и делает — расположены более или менее грубо, более или менее правильно или неправильно, в порядке их ценности. Сейчас нам необходимо смотреть в будущее. Я говорю "необходимо" по той простой причине, что идея "ценности" несет в себе отсылку к будущему. Если вещь имеет ценность, то это потому, что мы судим, что она может произвести какой-то эффект и служить какой-то цели, которую мы предвидим или, по крайней мере, предполагаем. Если, оглядываясь на прошлую историю, мы заявляем, что событие имело ценность, мы делаем это потому, что видим, что оно послужило или могло послужить какой-то цели, которую мы одобряем. Его ценность в наших глазах относительна по отношению к какой-то цели, которая была для него относительно будущей. Объекты, к которым мы стремимся, цели, к которым мы стремимся, находятся в будущем. Ценностью обладают те вещи, которые могут служить нашим целям и помогать нам достигать наших целей. А наши цели - в будущем. Там есть надежда и свобода, простор для работы, шанс исправить ошибки прошлого, возможность сделать несколько шагов вперед и помогать другим.

Именно цель, к которой мы стремимся, объект, к которому мы стремимся, идеал, который мы ставим перед собой, придает ценность тому, что мы делаем, и тому, что было сделано нами и другими. Теперь наши цели, наши объекты и наши идеалы - это вопросы воли, на которые воля направлена, а не просто вопросы, о которых мы имеем интеллектуальное представление. Это не прошлые события, а будущие возможности. Убежденность в том, что мы можем достичь их или приближаться к ним, когда она сформулирована как пропозиция, не является пропозицией, которая может быть доказана, поскольку утверждение, относящееся к прошлому, может быть доказано: но это убеждение, которого мы придерживаемся, или убеждение, которое удерживает нас, так же сильно, как любое наше убеждение относительно любого прошлого исторического события. Все действия человечества, каждое действие, совершаемое каждым человеком, основано на этом убеждении. Это основа всего, что мы делаем, всего, что есть и было сделано нами и другими. И это Вера. Только по этому знаку можно завоевать мир.

Итак, когда религиозный человек предполагает с помощью веры завоевать мир, он просто делает, сознательно и в полном сознании того, что он делает, то, что каждый человек делает в каждом своем действии, даже если он может не осознавать этого. Делать из этого насмешку или упрек в том, что религия - это просто вопрос веры; воображать, что есть какая-то лучшая или даже какая-то иная основа для действий, - явно неразумно. В основе таких представлений лежит, конечно, ложная идея о том, что разумный человек действует на основе знания и что человек, действующий на основе веры, не является разумным человеком. Ошибочность таких представлений может быть раскрыта в одном предложении. Какие знания мы имеем о будущем? У нас их нет. Абсолютно никаких. Мы ожидаем, что природа окажется единообразной, что причины будут производить свои следствия. Мы верим, что будущее будет в какой-то степени напоминать прошлое. Но у нас нет знания о будущем; и та вера, которая у нас есть относительно него, как и любая другая вера, будь то вера в религию или в науку, — это просто вера. Таким образом, когда человек науки обращается к записям прошлого или экспериментам настоящего в поисках руководства относительно того, что будет или может быть, он демонстрирует свою веру не в науку, а в некую реальность, в некое реальное существо, в котором нет и тени перемены. Когда практичный человек использует результаты чистой науки для какой-либо практической цели, он принимает их на веру и использует их в дальнейшей вере в то, что цель, к которой он стремится, может быть реализована и будет им реализована, если не одним

способом, то другим. Таким образом, миссионер, который использует результаты науки о религии, который стремится извлечь пользу из прикладной науки о религии, всего лишь следует по стопам практического человека и использует методы ведения бизнеса для достижения цели, которую он собирается достичь.

Цель, которую он собирается достичь, - обратить людей в христианство. Вера, с которой он действует, заключается в том, что христианство - это высшая форма, которую может принять религия, окончательная форма, которую она примет. Как произведения искусства или литературы могут быть классифицированы либо в соответствии с порядком истории, либо в порядке ценности, так и произведения религиозного духа могут быть классифицированы не только в хронологическом порядке, но и в порядке религиозной ценности. Я не знаю, можно ли привести какие-либо доказательства того, что какой-либо данный период искусства или литературы лучше любого другого. Можно указать на достоинства Шекспира или Гомера; и когда на них указывают, они могут быть прочувствованы, а могут и не быть. Если они ощущаются, никаких доказательств не требуется; если их нет, никакие доказательства невозможны. Но на них может указать тот, кто их чувствует. И их можно противопоставить творчеству других поэтов, в которых они менее заметны. И этот контраст может раскрыть истину таким образом, что в противном случае она никогда не стала бы очевидной.

Я не знаю другого способа, которым относительные ценности различных форм религии могли бы стать известными. Возможно, у вас возникло искушение поразмыслить, пока я говорил, что, исходя из изложенного мною принципа, нет причин, по которым не могло бы существовать пятисот прикладных наук или приложений науки о религии вместо одной; ибо каждая из многих форм религии может претендовать на применение науки о религии в своих собственных целях. На это я могу сначала ответить, что *априори* можно было бы ожидать, что каждая нация провозгласит свою собственную литературу высшей; но, на самом деле, вы обнаруживаете, что Шекспир обычно занимает самое высокое место среди драматургов, Гомер - среди эпических поэтов. Вы не обнаружите, что концепция литературных достоинств варьируется от нации к нации таким образом, что существует столько стандартов ценности, сколько людей их применяет. Вы обнаружите, что стандарт, как правило, один. Далее, поскольку различные формы религии должны быть сопоставлены, если мы хотим установить их относительную ценность, методом прикладной науки о религии должен быть метод сравнения. Каким бы ни был результат, ожидаемый от применения прикладной науки, действовать она должна с помощью метода сравнения. И одним из признаков подлинной веры является готовность применить этот метод и непоколебимая уверенность в результате его применения. Жизнь миссионера - лучшая, потому что это самый конкретный пример практической работы метода сравнения; и результат сравнения, проводимого теми, среди кого и для кого он работает, дает о себе знать в их сердцах, в их жизнях, а иногда и в их обращении. Это лучший пример, потому что ценность религии, которую нужно знать, должна быть прочувствована. Но хотя это лучшее, потому что оно самое простое, прямое и убедительное, это не то, что обращается в первую очередь к разуму, и это не то, что создается прикладной наукой о религии. Это не то, что может быть создано какой-либо наукой, чистой или прикладной. Цель прикладной науки о религии состоит в том, чтобы дать возможность самому миссионеру сравнивать формы религии, попутно для того, чтобы он мог знать, что он чувствует верой, а что он не мог бы чувствовать без веры, а именно. что христианство есть высшая форма; но еще больше для того, чтобы он мог учить других и мог иметь в своем распоряжении факты, предоставляемые религиозной наукой, с помощью которых

можно апеллировать, когда это необходимо, к разуму и разумности, а также к сердцам и чувствам тех, ради спасения кого он трудится.

К счастью, прошло то время, когда сама идея сравнения христианства с любой другой религией была бы с ужасом отвергнута как изменническая. Тот факт, что это время уже прошло, сам по себе свидетельствует о более сильной вере в христианство. То, что если и не было страхом, то, во всяком случае, представляло видимость страха, было изгнано; и мы можем, и делаем это, в большей вере, которая была нам дарована, смотреть с доверием на предложение сравнить христианство с другими религиями. Истина не может не обрести этого, и мы полагаемся на Того, Кто есть путь и истина. Мы полностью и свободно признаем, что сравнение подразумевает сходство, точки схождения, да! и даже черты идентичности. И из этого признания было сделано многое - и больше, чем можно было бы сохранить. Это должно было означать, что все формы религии, от низшей до высшей, идентичны; что, следовательно, в высшей нет ничего большего, чем в низшей; и что в низшей вы видите, насколько варварской является религия и насколько недостойной цивилизованного человека. Теперь такой ход рассуждений допускает одно очевидное возражение, которое было бы для него фатальным, даже если бы это было единственное возражение, которым оно не является. Это возражение состоит в том, что независимо от того, используем ли мы метод сравнения с целью оценки относительной ценности различных форм религии; или мы используем сравнительный метод науки с целью обнаружения и установления фактов, совершенно независимо от ценности, которую они могут иметь для любой цели, для которой они могут быть использованы, когда они установлены; в любом случае сравнение применяется и может быть применено только к вещам, которые, хотя они и похожи друг на друга, также отличаются друг от друга. Именно потому, что они различаются на первый взгляд, важно обнаружить их сходство. И именно на этом аспекте истины основывается сравнительный метод науки. Сравнительная филология, например, занимается установлением схождения, скажем, между индоевропейскими языками, которые долгое время не подозревались в каком-либо схождении друг с другом или в какой-либо связи друг с другом. Эти схождения исследуются все более и более пристально, констатируются со все большей и большей точностью, пока не будут провозглашены законами сравнительной филологии и признаны законами науки, из которых нет исключений. И все же, когда сходство проработано до мельчайших деталей, никому и в голову не приходит, что греческий и санскрит - это один и тот же язык или что различия между ними незначительны. Поэтому удивительно, что любой изучающий сравнительное религиоведение должен воображать, что открытие или распознавание точек схождения между сравниваемыми религиями когда-либо приведет к доказательству того, что различия между ними незначительны или вообще не существуют. Такой вывод ненаучен, и он должен быть сформулирован только для того, чтобы показать, что изучающий сравнительное религиоведение всего лишь реализует право, общее для всех изучающих все науки, когда он утверждает, что точки различия нельзя упускать из виду или отбрасывать в сторону.

Итак, если изучающий религиоведение направляет свое внимание прежде всего на обнаружение схождения между религиями, которые на первый взгляд похожи друг на друга не больше, чем греческий язык на кельтские языки; если сравнительный метод науки останавливается на том факте, что вещи, которые отличаются друг от друга, также могут быть похожи друг на друга, и что их сходство может быть выражено в форме научных законов, — существует еще один аспект истины, и он заключается в том, что между вещами, которые

похожи друг на друга, также существуют различия. И присяжные всего мира в конечном счете потребуют знать правду и только правду.

Итак, постичь не только истину, но истину в целом - это как раз и есть задача прикладной науки о религии и сама цель того, что я назвал методом сравнения, чтобы отличить его от сравнительного метода науки. Для целей справедливого сравнения необходимо принимать во внимание не только сходства, на которых основывается сравнительный метод науки, но и различия, которые также должны быть взвешены. И дело метода сравнения, объекта прикладной науки о религии, заключается в том, чтобы делать и то, и другое. Ни от того, ни от другого нельзя отказаться; ни то, ни другое не важнее другого; но для практических целей миссионера важно начать со сходств; и с точки зрения логики и теории сходства должны быть сначала установлены, если важность, нет! решающая ценность различий заключается в том, чтобы проникнуть в сердца и умы слушателей миссионера. Сходства есть, и их необходимо изучить в конечном счете для того, чтобы выявить различия и сделать их настолько очевидными, чтобы сделать выбор между высшей формой религии и низшей легким просто потому, что разница настолько очевидна. Так вот, слушатель миссионера не мог знать, а тем более оценить разницу, превосходство христианства, пока христианство было ему неизвестно. И столь же очевидно, хотя это никогда не было официально признано до настоящего времени и Хартфордской духовной семинарией, что миссионер также не может адекватно изложить превосходство христианства над низшими формами религии, если он ничего не знает о них и о тех моментах, в которых заключается их неполноценность. До сих пор ему приходилось учиться этому самому, по ходу дела, и, так сказать, на собственном опыте. Но, исходя из принципов бизнеса, экономия труда и эффективность в работе будут лучше обеспечены, если его обучат перед выходом на работу, и научат научным методам. Чему он должен научиться, так это сходству между различными формами религии, различиям между ними и относительной ценности этих различий.

Возможно, можно спросить, почему эти различия должны существовать? И если этот вопрос следует поставить, я склонен сказать, что дать ответ выходит за рамки прикладной науки о религии. Метод сравнения предполагает, что различия действительно существуют, и его нельзя начинать применять до тех пор, пока они не появятся. Они являются и должны приниматься как должное, во всяком случае, прикладной наукой о религии, и если мы хотим, чтобы метод сравнения заработал. В самом деле, если мы можем принять принцип эволюции за дифференциацию однородного, мы можем пойти дальше и сказать, что теория эволюции в целом, а не только конкретная историческая наука, такая как наука о религии, постулирует дифференциацию и принцип различия, но не объясняет его, — эволюция не может начаться, однородное не может быть иным, чем однородным, пока не будет принят принцип различия и сила дифференциации.

На том, что наука о религии в конце оставляет нетронутыми те различия между религиями, которые она признала в начале, я настаивал в противовес тем, кто необоснованно заявляет, что наука продемонстрировала, что все религии в равной степени являются варварством или пережитками варварства. Поэтому хорошо иметь в виду этот факт, когда предпринимаются попытки объяснить существование различий, постулируя период, когда их не существовало. Этот постулат может принять форму предположения, что первоначально существовала только истинная религия, а различия возникли позже. Это предположение выдвигалось более чем одним народом и в более чем одно время. Это влечет за собой то следствие, что история

религии — было бы трудно назвать ее эволюцией и невозможно назвать ее прогрессом — была историей деградации в целом. Однако из-за далеко идущего и глубоко проникающего влияния теории эволюции в последнее время стало принято предполагать, что движение, ход религиозной истории был в противоположном направлении; и что она двигалась вверх от низших известных нам форм религии или от какой-либо формы, аналогичной низшим известным формам, через высшие к высочайшим. Эта вторая теория, как бы ни отличалась по своему расположению фактов от теории Золотого века, на которую ссылались впервые, все же в корне согласуется с ней, поскольку она также предполагает, что различий, проявившихся позже в истории религии, поначалу не существовало. Обе теории предполагают существование изначально однородного, но они расходятся во мнениях относительно природы возникших различий, а также относительно природы изначально однородного.

Поэтому я хочу привлечь внимание к простой истине, что факты, которыми располагает наука о религии, не позволяют и не гарантируют нам выбора между этими двумя точками зрения. Если бы мы хотели прийти к решению по этому вопросу, нам пришлось бы выйти далеко за пределы науки о религии или самых широких рамок теории эволюции и исследовать, почему наряду с истиной должны существовать ошибки - или, выражаясь совсем иначе, почему вообще должна существовать истина. Но если бы мы начали путешествовать по этому вопросу, мы не успели бы вернуться вовремя к этому курсу лекций. К счастью, для этой поездки нет необходимости брать билет — возможно, обратный билет приобрести невозможно. Нам остается только признать, что наука о религии ограничивается констатацией и отслеживанием различий и не пытается объяснить, почему они должны существовать; в то время как прикладная наука о религии занимается практическим делом - донесением разницы между христианством и другими формами религии до сердец тех, чье спасение может зависеть от того, был ли миссионер должным образом подготовлен к своей задаче.

Если теперь я заявляю, что для изучающего прикладную науку желательно, чтобы он обратил свое внимание в первую очередь на низшие формы религии, это заявление не нужно понимать как означающее, что человек не может стать изучающим науку о религии, будь то чистую или прикладную, если он не предположит, что низшая форма - это самая примитивная форма. Наука о религии, продвигаясь вперед в своих исследованиях, возможно, столкнется — возможно, даже уже столкнулась - с низшей формой, до которой возможно опуститься человеку. Но является ли эта форма как самой примитивной, так и самой низшей, — более того, является ли она самой примитивной потому, что она самая низшая, — это будут вопросы, которые не допустят немедленного разрешения. И в то же время мы не обязаны отвечать на них утвердительно в качестве *непременного* условия для того, чтобы быть допущенными к изучению этой науки.

Причина для начала с низших форм — как и подобает практической науке — практическая. Как я уже говорил, если миссионер хочет преуспеть в своей работе, он должен знать и учить различию и ценности различий между христианством и другими религиями. Но различие подразумевает сходство: мы не можем указать точки различия между двумя вещами, не предполагая некоторого сходства между ними — во всяком случае, достаточного сходства, чтобы сделать их сравнение выгодным. Итак, сходство между высшими формами религии таково, что нет необходимости демонстрировать его, чтобы оправдать наше дальнейшее

обсуждение различий. Но сходство между высшей и низшей формами далеко не столь очевидно. Действительно, в некоторых случаях, например, в случае с некоторыми австралийскими племенами, некоторые исследователи религиоведческой науки утверждают, что сходство настолько полное, что мы имеем право или вынуждены признать, что, как бы либерально или вольно мы ни смягчали наше определение религии, мы должны объявить эти племена нерелигиозными. Сделанное таким образом утверждение, поднятый таким образом вопрос, очевидно, имеют практическое значение для практических целей миссионера. Там, где существуют некоторые сходства между высшей и низшей формами религии, эти сходства могут быть использованы и должны быть использованы в качестве основы, исходя из которой миссионер должен исходить, чтобы путем контраста указать на различия и таким образом утвердить более высокую ценность христианства. Но если такого сходства не должно существовать, оно не может быть положено в основу миссионерской работы. Не переходя в этой вводной лекции к обсуждению вопроса о том, существуют ли вообще какие-либо племена, лишённые религии, я могу указать, что религия во всех ее формах является, в одном из своих аспектов, тоской и устремлением к Богу, поиском Его, возможно, мы сможем Его найти. И если утверждается, что в некоторых случаях нет никакого поиска Его, — что среди цивилизованных людей, среди наших собственных знакомых, в некоторых случаях нет поиска и стремления, и что, следовательно, среди более отсталых народов земли также могут быть племена, которым неизвестна сама идея такого поиска, — тогда мы должны иметь в виду, что поиск какой бы то ни было цели может быть отброшен, может быть даже полностью оставлен; и все же сердце может стремиться к тому, что, как его убеждают — или, может быть, вводят в заблуждение, думая, — оно никогда не сможет найти. . Возможно, однако, что против такого способа изложения могут возразить на том основании, что это *petitio principii* и предполагает сам факт, который необходимо доказать, а именно. что низшие племена, которые нам известны или могут быть известны, предприняли поиск и отказались от него, тогда как утверждается, что они никогда не предпринимали поисков. Это утверждение, замечу мимоходом, никогда не может быть доказано. Но тем, кто считает, что это вероятно само по себе и что это необходимый этап в эволюции веры, я бы указал, что каждый поиск совершается в надежде — или, может быть, в страхе, — что поиск предполагает надежду и страх. Надежда, конечно, может быть смутной; она едва осознается, если вообще осознается, на что надеются. Но без надежды, пока не появятся какие-то смутные проблески, какими бы смутными они ни были, поиск немыслим, и именно в процессе поиска надежда становится сильнее, а искомый объект видится более определенным. Теперь, поскольку сомнительно, что какое-либо племя людей лишено религии, можно разумно утверждать, что, во всяком случае, подавляющее большинство народов земли перешло от надежды к стремлению и поиску; и если бы было найдено племя, которое еще не приступило сознательно к поиску, разумным выводом было бы не то, что оно освобождено от законов, примеры которых мы видим у всех других народов, но что оно стремится подчиняться тем же законам и исходит из той же точки, что и они, - из той надежды, которая является желанием всех наций и народов. было проявлено в Сыне Человеческом.

Какой бы ни была самая ранняя история этой надежды, каковы бы ни были ее природа и направление в доисторические времена, в истории она развивалась во многих направлениях, под влиянием многих ошибок, во многих формах религии. Но во всех них мы чувствуем одно и то же стремление; и мы смотрим на это с той же жалостью и страданием, с каким мы можем наблюдать искаженные движения человека, который, хотя и частично парализован, все же

пытается ходить и двигаться туда, где он был бы. Именно эти попытки ходить в надежде оказать помощь тем, кто в ней нуждается, беспокоят нас, присутствующих здесь сегодня. Мы должны изучить их, если хотим понять и исправить. И их невозможно понять, пока мы не признаем, что во всех них есть стремление к Богу, которое может быть жестоко искажено, но всегда присутствует.

Так случилось, что со стороны изучающих науку религии была проявлена большая готовность признать, что вера в продолжение существования души после смерти тела имеет сравнительную универсальность среди низших рас человечества. Их стремление к продолжению существования перерастает в надежду на будущую жизнь; и надежда, или страх, принимает множество форм: продолжение существования может быть или не быть на этой земле; оно может принимать или не принимать форму веры в переселение душ; иногда это приводит, а иногда и нет, к вере в суд мертвых и будущие наказания и награды; оно может постулировать или не постулировать бессмертие души; оно может быть сравнительным, если не абсолютным, неважным; или его может бояться и осуждать философия и даже религия. Но независимо от того, внушают ли страх или восхищение, развиваются ли религией или осуждаются, склонность к вере существует — универсальная среди человечества и неискоренимая.

Таким образом, параллель между этой верой и верой или тенденцией верить в Бога близка и поучительна; и поэтому я посвящу свою следующую лекцию вере в будущую жизнь у примитивных рас человечества. Эта вера проявляется, как я надеюсь показать, с самого начала в страстной надежде на продолжение существования любимых, которых отняла у нас смерть, а также в страхе перед призраками тех, кого при жизни боялись. Но в любом случае это постулирует и указывает на то, что человек живет в сообществе с человеком. Это подразумевает общество; и здесь снова прослеживается параллель с религией. Религия должна иметь дело с надеждами и страхами сообщества как такового: и именно с этой точки зрения я начну, когда буду рассматривать предмет магии, ее сходство с религией и отличие от нее. Его сходство не случайно, и различие не произвольно: разница заключается в различии между социальными и антисоциальными целями. Это различие, если принять его во внимание, может дать нам ключ к истинной природе фетишизма — предмету, который сам по себе потребует отдельной лекции. Затем я перейду к теме, которая до удивительной степени игнорировалась религиозной наукой, а именно к теме молитвы, и свет, который следует извлечь из этого, я надеюсь, по-новому осветит значение жертвоприношения. Затем перейдем к рассмотрению отношения религии к морали; и моя заключительная лекция будет посвящена месту христианства в эволюции религии.

БЕССМЕРТИЕ

Миссионеру, как и любому другому практическому человеку, необходимо знать, чему наука может научить его в отношении материала, с которым ему приходится работать. Насколько это возможно, он должен знать, какие материалы надежны и могут быть безопасно использованы в его строительной работе, а какие должны быть выброшены в сторону, что должно быть уничтожено, если его работа заключается в том, чтобы избежать сухой гнили и сохранить постоянство здания. Например, он должен быть способен чувствовать уверенность не только в том, что магия и фетишизм являются отрицанием религии, но и в том, что, излагая этот факт, он должен подкреплять его доказательствами, собранными религиоведческой наукой; и он должен иметь в своем распоряжении эти доказательства для эффективного использования, если потребуется.

Возможно также, что среди множества ненадежных материалов он найдет что-то стоящее, что можно использовать и что он не может позволить себе выбросить. Он должен работать над нашей общей человечностью, над человечностью, общей для него и его слушателей. Он должен помнить, что ни один человек и ни одно сообщество людей никогда не были и не могут быть исключены из поиска Бога. И его долг, избранный им долг, состоит в том, чтобы помочь им в этом поиске и, насколько это возможно, расчистить для них путь и направить их стопы по правильному пути. Он обнаружит, что они пытались проложить пути для себя; и не исключено, что он обнаружит, что некоторые из этих путей на некотором расстоянии действительно ведут в правильном направлении; что некоторые из их верований содержат в себе элемент истины или нащупывание истины, которая при правильном понимании может привести к христианству. Именно с одним из таких верований — верой в бессмертие — я и буду иметь дело в этой лекции.

Заслуживает внимания тот факт, что вера в бессмертие занимает, я бы не сказал, более важное, но более заметное место в сердцах и надеждах нецивилизованного человека; и также заслуживает внимания тот факт, что среди первобытных людей вера в бессмертие гораздо менее тесно связана с религией, чем на более позднем этапе эволюции. Эти два факта, вероятно, не совсем никак не связаны друг с другом. Пока вера в бессмертие буйствует и становится дикой, так сказать, неподготовленной и не сдерживаемой религией, она развивается по желанию фантазии и живет, льстя своей фантазии. Когда, однако, осознается отношение будущей жизни к морали и религии, когда концепция загробного мира становится морализированной, тогда она становится предметом страха так же, как и надежды; и воображение теряет большую часть свободы, с которой оно рисовало картины будущего состояния, которые когда-то рисовало, исключительно по своему собственному желанию. С одной стороны, виноватый ум предпочитает не заикливаться на дне расплаты, пока он может отогнать эту мысль; и ему может более или менее удастся отодвинуть ее в сторону до тех пор, пока близость смерти не сделает эту идею настойчивой. Таким образом, ум более или менее сознательно сбрасывает со счетов будущую жизнь. С другой стороны, сама религия настойчиво настаивает на том факте, что у вас есть свой долг здесь и сейчас в этом мире, который вы должны выполнить, а остальное, будущие последствия, вы должны предоставить Богу. Таким образом, еще раз, и на этот раз не из недостойных побуждений, внимание направлено на эту жизнь, а не на следующую; и именно этот момент имеет решающее значение для судьбы как веры в бессмертие, так и самой религии. На этом этапе религия может, как это фактически было

сделано в случае с буддизмом, формально отказаться от веры в бессмертие. И в этом случае оно сеет семя собственного разрушения. Или оно может признать, что бессмертие души постулируется и является необходимым как для морали, так и для религии. И в этом случае, даже только в этом случае, способна ли религия обеспечить логическую основу для морали и поставить естественное желание будущей жизни на более прочную основу, чем могла найти для этого неискушенная фантазия первобытного человека.

Именно тогда мы начнем с первобытного человека или низших рас и со "сравнительной универсальности их веры в продолжение существования души после смерти тела" (Тайлор, *Примитивная культура*, II, i). Классической теорией этой веры является теория, изложенная профессором Тайлором в его книге *"Первобытная культура"*. Откуда у первобытного человека возникла идея о том, что душа продолжает существовать после смерти тела? данный ответ вытекает, в первую очередь, из того факта, что человек видит сны. Ему снятся далекие сцены, которые он посещает во сне; из свидетельств тех, кто видел его спящее тело, ясно, что его тело определенно не путешествовало; следовательно, он или его душа должны быть отделены от тела и должны были путешествовать, пока его тело лежало неподвижно. Но ему также снятся те, кто сейчас мертв и чьи тела, как он знает, возможно, были сожжены. Тогда объяснение очевидно: они тоже, или их души, отделимы от своих тел; и тот факт, что они переживают смерть и разрушение тела, подтверждается их появлением в его снах. В реальности их появления в своих снах он сомневается не больше, чем в реальности того, что он сам делает и страдает в своих снах. Однако, если бы умершие появлялись только в его снах, могло бы показаться, что их существование после смерти ограничено временем сна. Но на самом деле они являются ему и в моменты бодрствования: призраки, по крайней мере, так же знакомы дикарю, как и цивилизованному человеку; и, таким образом, свидетельства его снов, которые впервые навели его на мысль, подтверждаются свидетельствами его органов чувств.

Таким образом, вера в продолжение существования души после смерти тела восходит к действию снов и галлюцинаций наяву. Теперь неизбежно следует сделать вывод, что вера в бессмертие, таким образом, была прослежена до ее основания. И неизбежно, что те, кто склонен рассматривать веру как явно абсурдную, должны приветствовать эту демонстрацию ее эволюции как убедительное доказательство того, что вера могла возникнуть только в незрелых умах и может навязываться только им. На это, несомненно, будет совершенно разумным ответом сказать, что происхождение веры - это одно, а ее обоснованность - совсем другое. Способ, которым мы пришли к этой вере, является предметом исторического исследования и, несомненно, может стать очень увлекательным исследованием. Но вопрос о том, истинна ли эта вера, - это вопрос, который необходимо учитывать, независимо от того, как я ее получил, точно так же, как вопрос о том, совершаю ли я незаконное проникновение на территорию или нет, находясь на каком-то участке земли, не может быть решен никакими объяснениями того, как я туда попал. Или, другими словами, очень рискованный путь, по которому я вскарабкался на утес, не делает вершину менее безопасной, когда я туда доберусь.

Но хотя совершенно логично настаивать на различии между происхождением и обоснованностью любой веры и отказываться подвергать сомнению обоснованность веры в бессмертие только из-за происхождения, приписываемого ей авторитетами по примитивной культуре, — это не причина, по которой мы не должны исследовать предложенное для нее происхождение, чтобы увидеть, является ли оно удовлетворительным происхождением. И это то, что я предлагаю сейчас сделать. Во-первых, я хочу предположить, что вера в появление

умерших, будь то сновидец или провидец призраков, является интеллектуальной верой в то, что происходит на самом деле; и, во-вторых, этим она отличается от желания бессмертия, которое проявляется со сравнительной универсальностью среди низших рас.

Итак, то, что появление мертвеца, будь то бодрствующему или спящему глазу, достаточно для возникновения интеллектуальной веры, будет признано как теми, кто верит, так и теми, кто не считает, что этого достаточно логически, чтобы оправдать эту веру. Но сказать, что это порождает желание увидеть того или ее, кого мы потеряли, было бы нелепо. Напротив, было бы гораздо ближе к истине сказать, что именно страстное желание еще раз увидеть любимого человека настраивает разум на мечтательный лад и впервые вселяет в сердце надежду. Тот факт, что, если бы не было желания продолжения жизни после смерти тела, вера никогда бы не прижилась — что она либо никогда бы не возникла, либо вскоре прекратила бы свое существование, — подтверждается простым соображением, что только там, где угасает желание продолжения жизни после смерти, вера в бессмертие имеет тенденцию ослабевать. Если требуются какие-либо дополнительные доказательства этого, то их можно найти в учении тех форм философии и религии, которые пытаются отказаться от веры в бессмертие, поскольку все они признают и действительно провозглашают, что они основаны на отрицании желания жить. Если и только если — как, и только как — желание жить здесь и после смерти может быть подавлено, может быть искоренена вера в бессмертие. Основой веры является желание продолжения существования; и именно поэтому попытка проследить происхождение веры в бессмертие до веры в сны и привидения является не вполне удовлетворительной; она не учитывает желание, без которого вера не существовала бы и не действует.

Но хотя в нем не учитывается элемент, который, по крайней мере, не менее важен, чем любой элемент, который он включает, было бы ошибкой не принимать во внимание то, что он действительно вносит. Было бы ошибкой такого рода, если бы мы закрыли глаза на тот факт, что первое, что привлекает внимание человека на низших стадиях его эволюции, — это выживание других, кроме него самого. Это вера, которая первой проявляется в его сердце и уме; и что первым открывает ее ему, так это явление мертвых его спящему или бодрствующему глазу. Он сначала не надеется и не верит, что он сам переживет смерть тела, а затем делает вывод, что, следовательно, другие тоже выживут подобным образом. Напротив, именно появление других людей в моменты его сна или бодрствования сначала наводит его на эту мысль; и только позже, после размышления, ему приходит в голову, что у него тоже будет привидение.

Но хотя мы должны признавать интеллектуальный элемент в вере и интеллектуальные процессы, которые задействованы в вере, мы также должны принимать во внимание эмоциональный элемент, элемент желания. И сначала мы должны заметить, что это желание не является эгоистичным или эгоцентричным желанием; это тоска по тому, кого любили и потеряли, матери по своему ребенку или ребенка по своей матери. Именно такого рода желание придает снам и видениям их эмоциональную ценность, без которой они не имели бы большого значения и никакой духовной значимости. Именно в этом направлении мы должны искать причину, по которой, с одной стороны, вера в продолжение существования после смерти поначалу кажется никак не связанной с религией, в то время как, с другой стороны, эволюция веры в конечном счете показывает, что эта связь настолько тесна, что ни одна из них не может достичь своего надлежащего развития без другой.

Сны - это случаи, когда проявляется тоска по тому, кого любили и потеряли, но они не являются причиной или истоком привязанности и тоски. Но сны не являются исключительной, специальной или даже обычной областью, в которой религия играет определенную роль. Следовательно, ночные видения, в которых проявляются память об ушедших и жажда воссоединения с ними, не имеют обязательного отношения к религии; и поэтому возможно и *prima facie* правдоподобно утверждать, что вера в бессмертие души берет свое начало в центре, совершенно отличном от сферы религии, и что вера в бессмертие очень медленно, если вообще происходит, включается в религию. С другой стороны, сама жажда воссоединения или продолжения общения с теми, кто, как считается, не потерян, а ушел раньше, сама по себе является чувством, которое лежит не в основе, а в основе религии. В самых низших формах, к которым религию можно свести, или в которых она проявляется, религия является узами сообщества; внешне она проявляется в совместных актах поклонения, внутренне - в чувстве, что верующие связаны ею и объединены с объектом своего поклонения. Это чувство общности - не просто элемент интеллектуальной веры, и оно не навязывается членам церкви; это то, чего они сами желают. Хефдингг утверждает истину, когда говорит, что в ее самой рудиментарной форме мы сталкиваемся с "религией под видом желания"; но, говоря это, он опускает суть истины, ту сущность, без которой истина, которую он частично провозглашает, может полностью ввести в заблуждение, — он опускает сказать, и я думаю, он не видит, что желание, которое единственное может претендовать на то, чтобы считаться религиозным, является желанием сообщества, а не индивидуума как такового, и желанием сообщества, объединенного общим богослужением. Идея религии как уз духовного общения подразумевается с самого начала, даже несмотря на то, что необходим длительный процесс эволюции, чтобы распутать ее и осознанно сформулировать. Так вот, именно это духовное общение человек осознает в своем стремлении к воссоединению или продолжению общения с теми, кто ушел из этой жизни. И именно история его попыток согласовать это желание с тем, что он знает и требует от вселенной иного, интересует нас здесь и сейчас.

Это желание настолько сильно, настолько непостижима идея о том, что смерть кладет конец всему и навсегда разлучает с нами тех, кого мы любили и потеряли некоторое время назад, что низшие расы человечества, как правило, были вынуждены прийти к выводу, что смерть - это ошибка или следствие ошибки. Широко распространено мнение, что не существует такого понятия, как естественная смерть. Люди, конечно, умирают, они могут быть убиты; но это не предопределение природы, что человек должен быть убит; и если он убит, его смерть неестественна. Это чувство настолько сильно, что, когда умирает человек и его смерть явно не связана с убийством, дикарь предпочитает делать вывод, что смерть на самом деле является случаем убийства, но что убийство было совершено с помощью колдовства или магии. Среди австралийских чернокожих парней, как нам сообщили господа Дж. Спенсер и Гиллен, "туземец не осознает такой вещи, как естественная смерть; умирающий мужчина по необходимости был убит каким-то другим мужчиной или, возможно, даже женщиной, и рано или поздно этот мужчина или женщина подвергнутся нападению"; следовательно, "в очень многих случаях происходит то, что белый человек, не видя под собой ничего сверхъестественного, не противоестественно описывает как тайное убийство; но на самом деле... каждый случай такого тайного убийства, когда один или несколько человек украдкой выслеживают свою жертву с целью убить ее, на самом деле представляет собой расправу жизнью за жизнь, обвиняемый указывается так называемым знахарем как тот, кто вызвал смерть другого человека с помощью

магии, и чья жизнь, следовательно, должна быть конфискована" (*Коренные племена Центральной Австралии*, стр. 48).

Что лежит в основе этой идеи о том, что только человек приносит смерть в мир, так это то, что смерть противоестественно и не является частью первоначального замысла вещей. Когда неоспоримо признается факт, что смерти, вызванные не человеком, действительно имеют место, тогда этот факт требует объяснения; и объяснение, на которое наткнулись примитивные расы, совершенно независимо друг от друга, состоит в том, что, поскольку смерть не была частью первоначального замысла вещей, ее появление произошло из-за несчастного случая или ошибки. Либо мужчины изначально были освобождены от смертной казни, либо они были предназначены для этого. Если предполагалось, что они будут освобождены, то напрашивается вывод, что это намерение было сорвано из-за беспечности агента, на которого была возложена обязанность делать людей бессмертными. Если они изначально были освобождены от смертной казни, то необходимо учесть потерю этого освобождения. И в любом случае объяснение принимает форму повествования, в котором рассказывается, как произошла ошибка или какое событие привело к утрате права на освобождение. Мне нет необходимости приводить примеры обоих типов повествований. Что я хочу сделать, так это подчеркнуть тот факт, что первобытный человек воспринимал смерть как нечто несовместимое с порядком вещей. Поэтому, во-первых, он отрицает, что это может произойти естественным путем, хотя и допускает, что это может быть добыто злым человеком путем убийства или магии. И именно на этом этапе его надежда на воссоединение с теми, кого он любил и потерял, едва ли простирается дальше перспективы их возвращения в этот мир. Свидетельства этой стадии частично можно найти в историях, например, о матери, которая возвращается, чтобы навестить своего ребенка, или о людях, возвращенных к жизни. Истории этого последнего рода происходят из Тасмании, Австралии и Самоа, среди других мест, и встречаются среди эскимосов и американских индейцев, а также среди фьортов (Дж. А. Маккалоу, *Детство художественной литературы*, глава IV). Еще более прямое свидетельство эмоций, побуждающих к этим историям, дает "панихида по Хо", цитируемая профессором Тайлором (Р. С., II, 32, 33):

"Мы никогда не ругали тебя, никогда не обижали;
Возвращайся к нам!
Мы всегда любили и лелеяли тебя; и долго прожили вместе
Под одной крышей;
не покидай ее сейчас!
Приближаются дождливые ночи и холодные ветреные дни;
Не бродите здесь!
Не стойте у сгоревшего пепла; приходите к нам снова!
Вы не сможете найти укрытия под пипулом, когда пойдет дождь.
Савл не защитит тебя от холодного пронизывающего ветра.
Иди к себе домой!
Для тебя все подметено и чисто; и там мы, те, кто всегда любил тебя;
И для тебя приготовлен рис и вода;
Возвращайся домой, возвращайся домой, приходи к нам снова!"

В этих стихах очевидно, что смерть тела признается как факт. Еще более очевидно, что смерть тела отбрасывается как ничто по сравнению с абсолютной убежденностью в том, что любимый человек все еще существует. Но воссоединения ищут в этом мире; о другом мире пока не думают. Загробный мир еще не был призван к существованию, чтобы искупить печали и страдания этой жизни. Там, где это решение не было найдено, человеческий разум ищет такого утешения, которое можно найти в другом месте. Если устремление "приди к нам, приди к нам снова" не может найти никакой другой реализации, оно приветствует повторное появление потерянного в другой форме. В Австралии, среди племени зуахлайи, мать, потерявшая своего ребенка или ее маленького ребенка, все же может верить, что он возвращен ей и рожден заново в виде другого ребенка. В Западной Африке, по словам мисс Кингсли, "новорожденным, когда они появлялись в семье, показывали подборку мелких предметов, принадлежавших умершим членам семьи, чьи души все еще отсутствовали, — то, за что ребенок хватался, опознавало его. "Да ведь он дядя Джон; смотрите! он знает толк в своей трубке"; или "Это кухня Эмма; смотрите! она знает толк в тыквенном калабасе"; и так далее ". Но не только среди австралийских чернокожих или западноафриканских негров предпринимаются попытки найти утешение в смерти в предположении, что мы умираем только для того, чтобы возродиться в этом мире. Теория перерождения выдвинута выдающимся учеником Гегеля — доктором Мактаггарт — в работе, озаглавленной *"Некоторые догмы религии"*. Доктор Мактаггарт признает правдой, что у нас нет никакой памяти о наших предыдущих стадиях существования; но он заявляет: "мы можем сказать, что, несмотря на потерю памяти, в последующих жизнях живет один и тот же человек" (стр. 130); и он, по-видимому, находит то же утешение, что и его далекие предки, в предвкушении будущей стадии существования, на которой у него будет не больше памяти о своем нынешнем существовании и не больше оснований верить в это, чем у него сейчас есть память или основания верить в свое нынешнее существование. предсуществование. "Несомненно, - говорит он, - что в этой жизни мы не помним никаких предыдущих жизней", и он принимает позицию, что столь же несомненно, что в нашей следующей жизни у нас не будет абсолютно никаких воспоминаний о нашем настоящем существовании. Это, конечно, отличает доктора Мактаггарта от западноафриканского дяди Джона, который, когда рождается заново, во всяком случае, "знает свою трубку".

Человеческий разум, как я уже сказал, ищет такого утешения, какое только может найти в доктрине перерождения. Он находит свидетельства перерождения либо в поведении новорожденного ребенка, либо в его сходстве с умершими родственниками. Но он также приходит к выводу, что реинкарнация может быть в форме животного. Не нужно обсуждать, наводит ли этот вывод на странно человеческое выражение глаз некоторых животных или же он основан на вере в силу трансформации. Несомненно, в трансформацию верят: индеец племени чероки поет куплет о том, что он становится настоящим волком; и "после заявления о том, что он стал настоящим волком, певец издает протяжный вой и по-волчьи топчет землю ногами" (Фрейзер, *Kingship*, стр. 71). Действительно, идентичность может быть достигнута или проявлена без какого-либо процесса трансформации; в Австралии, среди племени диери, о главе тотема, состоящего из определенного вида семени, его соплеменники говорят как о самом растении, дающем семя (*ib.*, стр. 109). Там, где такие верования распространены, доктрина о перевоплощении души в животную форму, очевидно, возникнет на той стадии эволюции, которую мы сейчас обсуждаем, то есть когда душа еще не должна отойти в другой мир, и

поэтому должна так или иначе проявиться в этом мире, если не в человеческом облике, то в животном. В виде какого животного будет перевоплощен умерший - это вопрос, на который будут отвечать по-разному. Чисто случайные обстоятельства могут привести к тому, что определенные животные будут рассматриваться как реинкарнация умершего. Или тот факт, что у умершего было определенное животное в качестве тотема, может привести к тому, что выжившие будут ожидать его повторного появления в виде этого конкретного животного. Единственный факт, важный для нашей настоящей цели, заключается в том, что при своем возникновении вера в перевоплощение животных не имела необходимой связи с теорией будущих наказаний и наград. На той стадии эволюции, на которой возникла вера в переселение душ, многие животные были объектом подлинного уважения из-за таких добродетелей, как храбрость и т.д., Которые они проявляли; или из-за положения, которое они занимали как тотемы. Следовательно, не было потери статуса, когда душа переселялась из человеческой формы в форму животного. В вере не было понятия наказания.

Доктрины перевоплощения принадлежат к стадии эволюции веры или к системе мышления, в которой убежденность в том, что смерть тела не влечет за собой разрушения души, несомненна, но из которой исключается концепция, да и сама идея иного мира, отличного от этого. Эта концепция начинает проявляться там, где утверждается поклонение предкам; но это проявление является неполным. Вспоминаются умершие вожди и герои, которые были благодетелями племени; вспоминается и то добро, которое они сделали. Их самих помнят как творцов добра; и их дух, естественно, воспринимается как продолжающий быть доброжелательным или готовым приносить пользу при надлежащем подходе. Но, рассматриваемые таким образом, они рассматриваются скорее в их отношении к живым, чем друг к другу. Именно к ним обращаются за помощью в этом мире; их состояние в загробном мире имеет меньшее практическое значение и, следовательно, вызывает меньшеспекуляций, в первую очередь. Но когда провоцируются спекуляции, это в конечном счете оказывается фатальным для поклонения предкам.

Во-первых, это может привести к вопросу об отношении духов умерших благодетелей к богу или богам сообщества. Возникнет тенденция стирать различие между богом и его почитателями, если кто-либо из почитателей будет рассматриваться как духи после смерти, к которым можно обратиться за помощью и которым должны быть сделаны подношения. И если это различие прекращается после смерти, то трудно, а иногда и невозможно поддерживать его при жизни; император, который должен быть обожествлен после смерти, может обнаружить, что его обожествление начинается еще до его смерти. Вера в такое обожествление может быть принята некоторыми членами сообщества. Другие сочтут это доказательством того, что религия - ничто; и все же другие будут вынуждены искать форму религии, которая не оставляет места для подобных обожествлений, но явно поддерживает то различие между богом и его почитателями, которое присутствует в самых рудиментарных формах религии.

Но хотя тенденция поклонения предкам состоит в том, чтобы следовать этим курсом и таким образом выйти за рамки эволюции религии, она может быть остановлена в самом начале, если религиозный дух, как это было по крайней мере в одном случае, достаточно силен, чтобы противостоять этому с самого начала. Таким образом, среди евреев существовала тенденция к поклонению предкам, о чем свидетельствует факт его запрета. Но это было искоренено; и

искоренено настолько эффективно, что вера в продолжение существования души после смерти надолго перестала оказывать какое-либо практическое влияние. "Вообще говоря, евреи считали могилу окончательным концом всего разумного существования, "землей, где все забыто"" (*Библейский словарь Смита*, с.В. Шеол). "В смерти, - говорит Псалмопевец Господу, - нет воспоминания о тебе: в Преисподней кто возблагодарит тебя?" "Восстанут ли умершие и будут ли славить Тебя?" Будет ли твоя любящая доброта провозглашена в могиле?" или "твоя праведность в земле забвения?" Таким образом, ветхозаветный Шеол остается свидетельством взгляда на состояние мертвых народа, среди которого культ предков был запрещен с самого начала. Среди такого народа мертвые, как предполагается, просто продолжают жить в том мире, в котором они покинули этот: "в Шеоле у царей народов есть свои троны, а у сильных мира сего - свое боевое оружие", точно так же, как у Вергилия призрак Деифоба все еще показывает ужасные раны, от которых он погиб (*Джевонс, История религии*, стр. 301).

Эта теория продолжения, точка зрения о том, что умершие продолжают жить в том же мире, в каком они покинули этот, означает, что для людей, придерживающихся этой теории, умершие - всего лишь воспоминание. Запрещено думать о них как о чем-либо, как о том, что они каким-либо образом влияют на живых. Считается, что они бессильны удовлетворить желания живых или помешать им. Там, где Господь Бог является ревнивым Богом, религия не может мириться с мыслью, что какой-либо другой дух должен рассматриваться как узурпирующий Его функции, и уж тем более что такие духи должны получать подношения и молитвы, которые причитаются Ему одному. Но хотя мертвые, таким образом, превращаются в простое воспоминание, само воспоминание не умирает и не может умереть. Соответственно, мертвые, или, скорее, те, чьи тела мертвы, продолжают жить. Но поскольку они не осуществляют никаких действий в мире живых и не контролируют его, место их обитания начинает рассматриваться как другой мир, к которому они прикованы. Следовательно, предположения, когда делаются предположения относительно обитателей этого иного мира, должны иметь направление на выяснение их судьбы. Там, где не строятся предположения, мертвые воспринимаются просто как продолжающие быть такими, какими их помнят в этой жизни. Но, если вообще должно быть место для каких-либо предположений, следует предположить, что в их судьбе есть некоторое разнообразие и, следовательно, какая-то причина, понятная человеку, для этого разнообразия. Это вывод, к которому приходят племена, которые, по—видимому, не проходили через период поклонения предкам, - на самом деле, поклонение предкам только препятствует или откладывает достижение этого вывода. Разнообразие судеб может заключаться только в разнице между пребыванием там, где вы были бы, и пребыванием там, где вас бы не было. Но причины этого разнообразия могут быть очень разными у разных народов. Во-первых, там, где религия находится на самом низком уровне или в наименее развитой форме, боги не являются причиной разнообразия и, по-видимому, не имеют к нему отношения. Такое разнообразие, какое существует, в своей простейшей форме кажется просто продолжением социальных различий, преобладающих среди живых: высшие вожди покоятся в спокойной, изобильной, солнечной стране в небе; в то время как "все индейцы низкого происхождения уходят глубоко под землю, в страну Чай-хер, с ее бедными домами, где нет лосося и оленей, а одеяла такие маленькие и тоненькие, что, когда хоронят мертвых, друзья часто хоронят одеяла вместе с ними" (*Тайлор, П. С.*, II, 85). В другом месте разница заключается не в социальных различиях, а в морали: "грубые тупинамба из Бразилии думают, что души тех, кто жил добродетельно, то есть кто хорошо отомстил за себя и съел многих своих врагов" (*ib.*) воссоединяются с душами своих

отцов в счастливой стране, в то время как трусы отправляются в другое место. Таким образом, хотя различия в загробном мире, по-видимому, первоначально не проистекали из морали и тем более не были связаны с религией, они были или могут быть в очень ранний период схвачены моральным сознанием как содержащие истину или подразумевающие ее, при правильном понимании. Истина, действительно имеющая высочайшее значение для морали, подразумевается в проводимых таким образом различиях. Но прежде чем скрытая истина могла стать явной, необходимо было признать, что различия основаны на религии. А это было невозможно там, где религия находилась на самом низком уровне или в наименее развитой форме.

Из того факта, что, с одной стороны, представление о будущей жизни в ином мире, когда оно возникало у людей на низкой ступени религиозного развития, приносило мало нравственных и вообще не приносило религиозных плодов; а с другой стороны, там, где оно приносило плоды, был предшествующий период, когда религия закрывала глаза, насколько это было возможно, на состояние мертвых в Аду или в Преисподней, — мы можем сделать вывод, что представление о будущем состоянии, сформированное такими людьми, как "грубые бразильские тупинамба", должно было быть, так сказать, стерилизовано, — чтобы очиститься от ассоциаций, опасных как для морали, так и для религии. Мы можем справедливо сказать, что на самом деле это было следствием того, что действительно произошло, и что как в Греции, так и в Иудее перспектива будущей жизни в какой-то момент стала практически *tabula rasa*, на которой могло быть написано более справедливое послание надежды, чем когда-либо дававшееся прежде. В Греции послание действительно было написано, и тысячи людей, присоединившихся к празднованию мистерий, восприняли его с надеждой. Но символы, которыми оно было написано, вскоре поблекли. Было обнаружено, что в послании ничего не говорится. Оно ничего не открывало, потому что ничего не требовало. Оно не требовало ни высшей жизни, ни более высокого представления о божестве. Оно не устанавливало новой и более благородной морали; и оно приспособлялось к существующему политеизму. Что она действительно сделала, так это приобщила эллинский мир к убеждению, что есть загробная жизнь, лучшая, чем эта, и что условием ее достижения является общение с истинным Богом, возможно, Его удастся найти. Именно этим убеждением и этим ожиданием была подготовлена почва, где бы ни существовал эллинизм, для послания, которое должно было прийти из Израиля.

С самого начала, или, скажем, в самых низших формах, в которых проявляется религия, религия - это узы, которыми верующие соединены друг с другом и со своим Богом. Объединенная таким образом община является, во-первых, самой ранней формой общества, какой бы она ни была, в которой люди живут вместе ради своих общих целей. Именно тот факт, что его члены имеют общие цели и общие интересы, делает их сообществом; и среди общих интересов, без которых не могло бы быть сообщества, есть интересы общего богослужения: знание таинства, будучи ограниченным для членов сообщества, является критерием, с помощью которого члены известны, посторонние исключены и существование сообщества как сообщества обеспечено. На данном этапе в большом количестве обществ — негритянских, малайско-полинезийских, североамериканских индейцев, эскимосов, австралийцев — вера в реинкарнацию принимает форму, в которой присутствие душ умерших признается необходимым для самой концепции сообщества. Так, на Аляске, среди уналитов залива Сент-Майкл, отмечается праздник мертвых, эквивалент которого, по-видимому, встречается у всех эскимосов. М. Мосс ("*Социологическая энциклопедия*", IX, 99) так описывает его: "Он состоит из двух существенных частей. Все начинается с того, что души умерших милостиво просят согласия перевоплотиться на данный

момент в тезку, который есть у каждого умершего; ибо обычай таков, что на каждом этапе жизни ребенок, родившийся последним, всегда берет имя последнего умершего человека. Затем эти живые представители умерших получают подарки, и, получив их, души покидают обители живых, чтобы вернуться в страну мертвых. Таким образом, на этом празднике группа не только восстанавливает свое единство, но и сам обряд воссоздает идеальную группу, состоящую из всех поколений, сменявших друг друга с древнейших времен. Таким образом, мифические и исторические предки, а также более поздние, смешиваются с живыми, и общение между ними осуществляется посредством обмена подарками". У других народов, помимо эскимосов, новорожденный ребенок не только берет имя последнего умершего члена семьи или клана, но и рассматривается как реинкарнация умершего. "Таким образом, число индивидуумов, имен, душ, социальных функций в клане ограничено; и жизнь клана состоит в смерти и возрождении индивидуумов, которые всегда идентичны" (л.с. 267).

Линия эволюции, которой, таким образом, следует вера в реинкарнацию, приводит к полному отделению веры от морали и от религии и приводит к тому, что она становится бесплодной как для морали, так и для религии и прогресса цивилизации в целом. Там, где вера в реинкарнацию принимает форму веры в переселение души в какую-либо животную форму, ее можно использовать в моральных целях, при условии, что люди, среди которых распространена эта вера, в остальном продвинулись настолько далеко, что видят, что наказания и награды, которые необходимы для развития нравственности, далеко не всегда реализуются в этой жизни. Когда это убеждение утвердится, теория реинкарнации предоставит механизм, с помощью которого вера в будущие наказания и награды может быть понята как действующая: перерождение в животной форме, если вера в это уже существует, может использоваться как средство сдерживания правонарушений. Это, по сути, и есть то применение, которому буддизм придал эту веру. Форма и положение, в котором умерший возродится, больше не считаются, как у только что упомянутых народов, определяемыми, так сказать, автоматически, но, как предполагается, зависят от моральных качеств, проявленных при жизни. Если этот взгляд на будущую жизнь пустил более глубокие корни и распространился на большей поверхности, чем когда-либо доктрина, преподанная в греческих мистериях, причину, вероятно, можно найти в том факте, что греческие мистерии не могли учить более высокой морали, чем уже было признано, в то время как моральное учение Будды было гораздо более возвышенным и более глубоко истинным, чем все, что проповедовалось в Индии прежде. Если бы моральная система сама по себе, по своим достоинствам, была способна обеспечить надежный фундамент для религии, буддизм был бы построен на скале. Для духовного сообщества, посредством которого человек может быть соединен со своими братьями и со своим Богом, мораль существенна и незаменима. Но нравственная жизнь черпает свою ценность исключительно из того факта, что от нее зависит и посредством нее реализуется то общение человека с Богом, к которому человек стремился с самого начала. Если тогда это общение и сама возможность этого общения отрицаются, отрицание должно оказаться фатальным как для религии, так и для морали. Итак, это отрицание, которое делает буддизм. Но факт отрицания скрыт от тех, кто верит в буддизм, и от тех, кто хотел бы верить, способом, которым это сделано. Это сделано таким образом, что кажется подтверждением, а не отрицанием, и в это верят. Общение с Богом объявляется конечной целью, к которой ведет переселение душ. Но общение, к которому это ведет, настолько интимно, что человеческая душа, индивидуум, перестает существовать. Следовательно, очевидно, что если оно перестанет существовать, то должно прекратиться и общение; между двумя духами, человеческим и божественным, не существует реального

общения, ибо не существует двух духов, а только одного. Если к такому способу изложения дела отнестись с подозрением как, возможно, не отдающий должного учению буддизма, или как к чрезмерному подчеркиванию союза между человеческим и божественным, который является конечной целью переселения душ, то ответ будет таков: на самом деле аргументы против буддизма сильнее, чем кажется из такого способа изложения. Говорить, что с буддийской точки зрения человеческая душа, индивид, в конечном счете перестает существовать, - это действительно неправильная постановка вопроса. Это подразумевает, что человеческая душа, индивид, сейчас существует, а в будущем перестает существовать. Но буддийская доктрина так далека от того, чтобы признать, что личность существует сейчас, что существование души сейчас - это просто иллюзия, *майя*. Поэтому достаточно логично и, во всяком случае, самосогласованно утверждать, что в будущем, когда серия переселений завершится, индивид на самом деле не перестанет существовать, ибо его никогда не было, но иллюзия того, что он существовал, рассеется. Опять же, логически из этого следует, что если существование индивидуальной души с самого начала является иллюзией, то, строго говоря, переселения душ быть не может, поскольку нет души для переселения. Но буддизм с совершенной самосогласованностью принимает эту позицию: то, что передается от одного существа к другому в цепи существований, - это не индивидуальность или душа, а характер. Профессор Рис Дэвидс говорит (*Лекции Хибберта*, стр. 91, 92): "Я без колебаний утверждаю, что Готама не учил переселению душ. То, чему он действительно учил, было бы лучше резюмировать, если мы хотим сохранить слово "переселение душ", как "переселение характеров". Но было бы правильнее вообще отказаться от слова "переселение душ", говоря о буддизме, и назвать его доктрину доктриной кармы. Готама считал, что после смерти любого существа, человека или нет, не остается вообще ничего, кроме "кармы" этого существа, то есть результата его ментальных и телесных действий." "Он отверг теорию о присутствии в каждом человеческом теле души, которая могла бы иметь отдельное и вечное существование. Поэтому Он установил новую идентичность между индивидуумами в цепи существования, которую он, подобно своим предшественникам, признал новым утверждением, что то, что сделало два существа одним и тем же существом, было — не душой, но —кармой" (*ib.*, стр. 93, 94). Таким образом, еще раз выясняется, что в конечном итоге не может быть общения между человеческой душой в конце ее цепочки существования и божественным не по той причине, что человеческая душа в конечном итоге перестает существовать, а по той причине, что она никогда не была и не существует, и поэтому не переселяется из одного тела в другое и в конечном итоге не поглощается *атманом*.

Каким бы логически последовательным ни был этот ход рассуждений, он оставляет без ответа простой вопрос: как результат моих действий может представлять для меня какой—либо интерес - не в будущем, а в настоящий момент, — если я не только не буду существовать в будущем, но и не существую в настоящий момент? Для человека, который верит, что его существование полностью прекратится со смертью, вполне возможно проявлять некоторый интерес и трудиться на благо других, которые придут после него; но для человека, которого сейчас не существует, невозможно верить во что бы то ни было. И именно на этом фундаментальном абсурде построен буддизм: он направлен на обращение тех, кто не существует для обращения, и он направлен на цель освобождения от существования тех, у кого нет существования, от которого можно было бы освободиться.

В чем же тогда сила буддизма, если как логическая структура он сверху донизу разорван вопиющей непоследовательностью? Она заключается в обращении к духу самопожертвования.

То, что она осуждает от начала до конца, - это волю к жизни. Причина, по которой она осуждает волю к жизни, заключается в том, что эта воля проявляется исключительно в желаниях индивида; и именно желаниям человека напрямую обязаны все страдания в мире. Уничтожьте эти желания, уничтожив волю к жизни — и никаким другим способом они не могут быть уничтожены, — и страдания мира прекратятся. Единственное прекращение страданий мира, которое буддизм может себе представить, - это добровольное прекращение жизни, которое в конечном счете последует за прекращением воли к жизни. И средством, с помощью которого это должно быть достигнуто, является искоренение и разрушение эгоистичных желаний посредством высшей морали самопожертвования. Буддист упускает из виду то, что искоренение эгоистичных желаний приводит не к уничтожению, а к очищению и повышению жизнеспособности "я", которое их искореняет. Результатом бескорыстной и самоотверженной жизни является не разрушение индивидуальности, а ее высшая реализация. Теперь, только в обществе и живя для других, этот бескорыстие и самопожертвование могут быть осуществлены; человек может существовать, а бескорыстие может действовать только в обществе, а общество означает общение человека со своими братьями. Верно, что только в обществе может существовать эгоизм; но он с самого начала признан разрушительным для общества, и поэтому одинаково осуждается моралью и религией общества. Общению человека со своими братьями и своим Богом препятствуют полностью и исключительно его эгоистичные желания; оно продвигается и реализуется исключительно его бескорыстными желаниями. Но его бескорыстные желания включают и подразумевают его существование — я хотел сказать, именно столько, я имею в виду — гораздо больше, чем его эгоистичные желания, поскольку они подразумевают и возможны только при допущении существования его ближнего и его общения с ним. Нет! более того, по свидетельству самого буддизма, а также религиозного опыта человечества в целом, бескорыстные желания, дух самопожертвования требуют как для своего логического, так и для эмоционального обоснования, а еще больше для своего практического осуществления - веры в то, что посредством них осуществляется воля Бога и что в них человек наиболее подобен Богу. Именно в них и посредством них осуществляется общение человека со своими ближними и со своим Богом. Именно вера в то, что такое общение, хотя оно и может быть прервано, никогда не может быть полностью нарушено, проявляется в вере в бессмертие. Эта вера может оформиться в идею о том, что души усопших возвращаются на эту землю временно в призрачной форме или, что более важно, постоянно, перевоплощаясь в новорожденных членов племени; она может воплощать другой мир блаженства или горя, и если она должна служить целям морали, она должна это делать; нет! более того, если это служит целям морали, то душа должна отправиться именно в присутствие Господа. Но в какой бы форме ни принималось это верование, душа воспринимается или подразумевается находящейся в общении с другими духами. Нет другого способа, с помощью которого возможно постичь существование души; точно так же, как любая частица материи, подлежащая постижению в ее полной реальности, подразумевает не только любую другую частицу материи, но и вселенную, которая их постигает, так и существование любого духа логически подразумевает не только существование всех остальных, но и Того, без кого никто из них не мог бы существовать.

Именно в этой вере в общение духов, где бы он ни нашел ее — и где бы он ее ни не нашел? — миссионер может получить рычаг для своей работы. Это надежная основа для его действий, потому что желание общения универсально; и только христианство из религий мира учит, что самопожертвование - это путь к жизни вечной.

Магия

Из всех тем, которые представляются изучающему религиоведение для исследования и объяснения, ни одна не вызвала большего разнообразия мнений, ни одна не привела к большей путанице в мыслях, чем магия. Дело в том, что вера в магию одинаково осуждается наукой и религией — первой как по сути иррациональная, а другой как по сути нерелигиозная. Но хотя она таким образом осуждается, она процветает там, где она действительно процветает, как наука, хотя и более тайного рода, чем обычно признаваемый, или как более действенное применение обрядов и церемоний религии. На самом деле это не наука и не религия; она живет, подражая тому или иному, или обоим сразу. В естественной истории веры она обязана своим существованием, пока она действительно существует, своей "защитной окраске" и способности к мимикрии. Это всегда и везде ошибка, независимо от того, проверяется ли она канонами науки или религии; но она живет, как может жить только ошибка, выдавая себя за истину.

Если бы теперь единственными людьми, обманутыми ею, были люди, которые в нее верили, изучающие науку религии были бы избавлены от многих бесплодных споров. Но его окраска настолько неуловимо защитна, что некоторые исследователи науки уверенно и без колебаний отождествили его с религией и заявили, что магия - это религия, а религия - это волшебство. Однако тирания этой ошибки сейчас почти преодолена. Это ошибочно, и мы можем предположить, что оно рассматривается как ошибочное, точно так же, как было бы сказать, что наука - это магия, а магия - наука. Правда в том, что магия в одном аспекте является приукрашенной имитацией науки: "короче говоря, - говорит доктор Фрейзер (*Ранняя история королевской власти*, стр. 38), - магия - это фальшивая система естественного права". То есть, мы должны отметить, это система, которая является ложной в наших глазах, но которая для тех, кто в нее верил, была "изложением правил, определяющих последовательность событий во всем мире, — набором предписаний, которые люди соблюдают, чтобы сопоставить свои цели" (*ib.*, стр. 39).

Итак, вопрос, с которого я хочу начать, заключается в том, что магия в том виде, в каком она сейчас рассматривается изучающими религиоведение, с одной стороны, является ложной системой естественного права или науки, а с другой - ложной системой религии.

Наш следующий момент заключается в том, что магия не могла быть поддельной для тех, кто в нее верил: они считали, что знают некоторые вещи и могут делать то, чего обычные люди не

знали и не могли сделать; и независимо от того, были ли их знания о тайнах природы или мира духов, в их глазах они не были поддельными.

Наш третий пункт объяснить сложнее, хотя он покажется не просто очевидным, но и самоочевидным, если мне удастся его объяснить. Это облегчит работу по объяснению, если вы на мгновение предположите — не задумываясь о том, верно это предположение или нет, — что было время, когда никто не слышал о существовании такой вещи, как магия. Давайте далее предположим, что в то время человек наблюдал такие факты, как то, что тепло производит тепло, что детеныши животных и человека похожи на своих родителей: одним словом, что он более или менее сознательно пришел к идее, что подобное производит подобное, и как к вопросу практики, что подобное может быть произведено подобным. Придя к этой практической идее, он, конечно же, будет работать над ней не только ради всего, чего она стоит, но и ради большего. Это действительно единственный способ, которым он может выяснить, насколько это полезно; и только повторяющаяся неудача убедит его в том, что здесь, наконец, он достиг предела, что в этом конкретном пункте вещи не оправдывают его ожиданий, что в данном случае его предвосхищение природы было "слишком предварительным". До тех пор, пока этот факт не будет вбит в него, он будет продолжать ожидать и верить, что и в этом случае подобное произведет подобное, когда он пустит это в ход; и он будет совершенно убежден, что использует естественные и разумные средства для достижения своей цели. Однако на самом деле, как мы с нашими превосходными знаниями можем видеть, во-первых, эти средства никогда не могут произвести желаемого эффекта; и, во-вторых, идея о том, что они могут, по мере увядания и перед тем, как окончательно упасть на землю, изменит свой цвет и приобретет оттенок волшебства. Таким образом, идея о том, что свистом вы можете вызвать ветер, поначалу так же естественна и чисто рациональна, как идея о том, что вы можете производить тепло с помощью огня. Ни в том, ни в другом нет ничего волшебного. И то, и другое является практическим применением максимы, согласно которой подобное порождает подобное.

Итак, это тот момент, на котором я хотел остановиться, третий из трех пунктов, с которых я хотел бы начать. Есть три идентичных способа взглянуть на одну и ту же вещь, *например*, свистеть, чтобы вызвать ветер. Во-первых, мы можем рассматривать это, и я предполагаю, что вначале это рассматривалось как применение, ничем не отличающееся от любого другого применения, общей максимы о том, что подобное порождает подобное. Идея о том, что употребление в пищу мяса оленя делает человека робким или что если вы хотите быть сильным и смелым, вам следует есть тигра, на данном этапе мышления не более волшебна, чем идея пить воду, потому что вы сухие.

Далее, идея свистеть, чтобы вызвать ветер, или втыкать осколки кости в следы ног человека, чтобы поранить его ступни, может быть идеей, не пользующейся широкой известностью, вещью, не часто применяемой, действием, не всегда одобряемым. Таким образом, это отличается от обычных действий - пить воду, чтобы смочить пересохшее горло, или сидеть у огня, чтобы согреться. Когда это таким образом помечено, это рассматривается как магия: не каждый знает, как это сделать, или не у каждого есть на это силы, или не каждый хочет это делать. Это вторая стадия, расцвет магии.

Третья и последняя стадия - это та, на которой ни один образованный человек в это не верит, когда, если человек думает привлечь ветер свистом, он может свистнуть для этого. Эти три способа взглянуть на одну и ту же вещь могут сосуществовать и действительно сосуществуют. Идея свистеть, чтобы вызвать ветер, для нас с вами - просто ошибочная идея; но, возможно, в этот момент есть моряки, действующие в соответствии с этой идеей, и некоторым из них это кажется совершенно естественным поступком, в то время как другим в этом есть привкус волшебства. Но хотя эти три способа могут сосуществовать и действительно сосуществуют, очевидно, что наш взгляд на это является и должен быть последним из трех, по той простой причине, что ошибка должна существовать, прежде чем ее можно будет устранить. Я говорю, что наш взгляд на это должен быть новейшим, но, говоря так, я не имею в виду, что этот взгляд на это зародился только на позднем этапе истории человечества. Напротив, оно присутствует в зачаточной форме с очень ранних времен; и доказательством является общепризнанный факт, что маги среди низших рас, хотя они и могут до некоторой степени верить в свои собственные магические силы, практикуют значительную часть магии, которая, как они сами знают, является мошенничеством. Прогресс имеет место тогда, когда другие люди, а также неуклонно растущее число людей, начинают видеть, что это мошенничество.

Далее, точно так же, как у очень примитивных народов, мы видим, что некоторым людям известна некоторая магия, а именно. самих магов считают мошенниками, хотя другие люди верят в это; итак, среди очень примитивных народов мы находим существующие верования и практики, которые еще не стали рассматриваться как магические, хотя они такие, которые могли бы прийти и приходят в других местах, чтобы считаться чистой магией. Так, например, когда индейцы племени чероки, страдающие ревматизмом, воздерживаются от употребления мяса обыкновенной серой белки, "потому что белка ест в стесненном положении, что явно усугубило бы боли ревматического пациента" (Фрейзер, *История королевской власти*, стр. 70), или когда "они не будут носить перья лысого канюка из страха сами облысеть" (*ib.*), они просто следуют лучшим медицинским рекомендациям своего времени - они, конечно, не воображают, что практикуют магия — не больше, чем вы или я, когда мы следуем предписаниям нашего медицинского консультанта. Напротив, тогда столь же очевидно, что перья лысоголового канюка заразны, как теперь заразна одежда больного лихорадкой. Ни одно из этих утверждений, чтобы быть принятым за истинное, не требует от нас веры в магию: ни то, ни другое может возникнуть там, где о магии никогда не слышали. И если это так, то разговоры о магии в таких случаях просто излишне усложняют ситуацию. Тенденция верить, что подобное порождает подобное, не является следствием или дедукцией из веры в магию: напротив, магия имеет свой корень или один из своих корней в этой тенденции человеческого разума. Но хотя эта тенденция помогает создавать магию среди прочего, магия - не единственное, что она производит: она порождает убеждения, подобные только что процитированным у чероки, которые не более волшебны, чем вера в то, что огонь производит тепло, или в то, что *causa aequat effectum*, что эффект, при анализе, неотличим от условий, которые его составляют.

Пытаться определить магию - дело рискованное; и вместо того, чтобы делать это сразу, я попытаюсь выделить действия, которые не являются магическими; и я бы рискнул сказать, что вещи, которые, как считается, может сделать любой, и которые, как мне кажется, может сделать любой, не являются магическими в глазах тех, у кого есть такая вера и такое чувство. Вы можете воздерживаться от употребления в пищу белок или носить красивые перья из-за последствий; и все будут думать, что вы демонстрируете свой здравый смысл. Вы можете развешивать кости убитых вами животных, чтобы привлечь больше животных подобного вида; и вы просто

практикуетесь в уловке, которая, по вашему мнению, будет полезна. Жены, чьи мужья отсутствуют на охоте или боевых вылазках, могут делать или воздерживаться от действий, которые по принципу "подобное порождает подобное" повлияют на успех их мужей; и такое применение принципа может быть столь же иррациональным — и столь же совершенно естественным — как поведение новичка в бильярде, чье тело корчится, когда он делает свой удар, от чрезмерного сочувствия к шару, который просто не попадает в пушку. В обоих случаях действовал принцип — сознательно в одном случае, менее добровольно в другом, — инстинктивное ощущение состоит в том, что подобное порождает подобное, не как по волшебству, а как факт. Если поведение бильярдиста обусловлено импульсом, который сам по себе естествен и в его случае не является магическим, мы вполне можем придерживаться того же мнения о жене охотника, которая воздерживается от вращения, опасаясь, что игра будет вращаться подобно веретену и охотник не сможет попасть в нее (Фрейзер, стр. 55). Принцип в обоих случаях заключается в том, что подобное порождает подобное. Некоторые применения этого принципа верны, некоторые - нет. Некорректность последних обнаруживается не сразу: вера в их правоту ошибочна, но не известно, что она ошибочна. И если мы не готовы принять позицию, что магия - это единственная форма ошибочной веры, которую можно найти среди первобытных людей, мы должны попытаться провести грань между теми ошибочными верованиями, которые являются магическими, и теми ошибочными верованиями, которые таковыми не являются. Линия не будет жесткой и скоропалительной, потому что вера, в которой изначально не было ничего магического, может стать рассматриваться как магическая. Действительно, исходя из предположения, что вера в магию - это ошибка, мы должны задаться вопросом, как люди впадают в это заблуждение. Если такой вещи, как магия, не существует, как человек пришел к убеждению, что она существует? Мое предположение состоит в том, что рост веры происходит не из-за внедрения новой практики, а из-за нового взгляда на существующую практику. Это связано, в первую очередь, с тем фактом, что к данной практике относятся с неодобрением в том, что касается ее последствий и безотносительно к средствам, используемым для их достижения. Причинение вреда члену сообщества, особенно такого, которое приводит к смерти, рассматривается сообществом с негодующим неодобрением. Независимо от того, наступила ли смерть в результате реальных ударов или "в результате рисования фигуры человека, а затем нанесения ему ножевых ранений или любого другого увечья" (Фрейзер, стр. 41), это вызывает осуждение сообщества. И, следовательно, все подобные попытки "ранить или уничтожить врага путем нанесения увечий или уничтожения его изображения" (*ib.*), когда бы они ни предпринимались, удаются они или нет, вызывают возмущение и неодобрение общества. С другой стороны, симпатическая или гомеопатическая магия такого рода, используемая охотником или рыбаком для добывания пищи, не вызывает осуждения. И ассасин, и охотник используют по существу одни и те же средства для достижения своей цели; но неодобрение, с которым сообщество относится к цели ассасина, распространяется и на средства, которые он использует. В конце концов, на практику использования подобного для создания подобного начинают смотреть с отвращением и ужасом, когда она используется в антиобщественных целях. Любой может ранить или уничтожить своего личного врага, повредив его изображение, точно так же, как любой может ранить или уничтожить своего врага, напав на него и ранив его. Но хотя это может делать каждый, считается, что никто не должен этого делать. Такая практика осуждается общественным мнением. Кроме того, поскольку они осуждаются сообществом, они *ipso facto* оскорбительны для бога сообщества. Ему могут быть вознесены только те молитвы, и им могут быть одобрены только те практики, которые не наносят вреда обществу или не воспринимаются

сообществом как наносящие вред. Вот причина, по которой подобная практика осуждается как религиозными, так и моральными чувствами сообщества. И они осуждаются религией и моралью задолго до того, как их тщетность будет раскрыта наукой или признана здравым смыслом. Когда они кажутся бесполезными, религия или мораль не призывают особенно осуждать эти практики, хотя намерение и воля причинить вред нашим ближним остаются оскорбительными как для морали, так и для религии. Средства, используемые для реализации воли и осуществления намерения, не имеют никакого отношения к морали и религии. Если те же или сходные средства могут быть использованы в целях, совместимых с общим благом, они, поскольку они используются для таких целей, не подпадают под запрет ни морали, ни религии. В этом, я полагаю, причина некоторой путаницы мыслей в умах изучающих религиоведение. Мы, современные люди, смотрим на используемые средства. Мы видим, что одни и те же средства используются для целей, которые являются антиобщественными, и для целей, которые не являются таковыми; и поскольку средства одни и те же и одинаково иррациональны, мы объединяем их все вместе под названием магии. Группировка совершенно правильна, поскольку процедуры, сгруппированные вместе, имеют общий признак того, что они являются процедурами, которые никак не могут привести к тем последствиям, которые, по мнению тех, кто их применяет, они произведут и действительно производят. Но эта группировка становится совершенно вводящей в заблуждение, если мы продолжим делать вывод, как это иногда делается, что первобытный человек перенял ее. Во-первых, это основано на том факте, что все действия единообразно иррациональны — факт, о котором человек поначалу совершенно не подозревает; и который, когда до него начинает доходить, проявляется в форме дальнейшего заблуждения, что, хотя некоторые из этих действий абсурдны, другие — нет. Ни в том, ни в другом случае он не придерживается современной научной позиции, согласно которой все иррационально, невозможно, абсурдно. Далее, современная позиция рассматривает процесс только как средство, объявляя все это абсурдом, и полностью упускает из виду то, что для первобытного человека имеет фундаментальное значение, а именно. объект и цель, с которой они используются. Тем не менее, именно объект и цель определяют социальную ценность этих процедур. Для него или в его глазах классифицировать вместе то, что он одобряет, и то, что он не одобряет, было бы чудовищно: средства, используемые в этих двух случаях, могут быть одинаковыми, но это не имеет значения перед лицом того факта, что цели, преследуемые в этих двух случаях, не просто различны, но и противоречат друг другу. В первом случае объект способствует общему благу или предполагается, что он способствует ему. В другом случае это разрушительно для общего блага.

Следовательно, если мы хотим избежать путаницы в мыслях, мы должны при обсуждении магии постоянно помнить, что мы объединяем в группу — и, следовательно, подвергаемся опасности смешения — вещи, которые для дикаря отличаются *toto caelo* друг от друга. Шаг к тому, чтобы избежать этой путаницы, предпринят доктором Фрейзером, когда он проводит различие (*История царствования*, стр. 89) между частной магией и общественной магией. Это различие еще более подчеркнуто доктором Хэддоном (*Магия и фетишизм*, стр. 20), когда он говорит о "нечестивой магии". Те же самые средства, когда они используются против блага общества, расцениваются моралью и религией одинаково как гнусные, которые, когда используются на благо общества, воспринимаются с одобрением. То же самое незаконное применение, — я имею в виду логически незаконное в наших глазах, — то же самое применение принципа, согласно которому подобное порождает подобное, будет осуждено общественным мнением сообщества, когда оно используется в целях убийства, и одобрено общественным мнением,

когда оно используется для получения дождя, которого желает сообщество. Различие, проводимое первобытным человеком между этими двумя случаями, состоит в том, что, хотя любой может использовать средства для достижения любого из них, никто не должен делать того, что осуждается сообществом. Это осуждается как гнусное; и поскольку это гнусно, "ведьма" может быть "учуяна" "знахарем" и уничтожена сообществом или с его одобрения.

Но хотя это, я полагаю, первая стадия процесса развития веры в магию, это ни в коем случае не весь процесс. Действительно, можно справедливо утверждать, что практики, которые может выполнять любой, хотя никто и не должен их выполнять, могут быть гнусными (как простое, незамысловатое убийство), но пока в них нет ничего магического. И я готов согласиться с этой точкой зрения. Действительно, это существенная часть моей аргументации, поскольку я стремлюсь показать, что вера в магию имела начало и развилась из чего-то, что не было верой в магию, хотя и породило ее. Вера в то, что подобное порождает подобное, может быть распространена там, где о магии даже не слышали. И, хотя в конечном итоге может быть выработано научное положение о том, что сумма условий, необходимых для получения эффекта, неотличима от самого эффекта, оно также может быть переработано в других направлениях в веру в магию; и первый шаг в этой эволюции сделан, когда вера в то, что подобное производит подобное, используется в целях, которые общественное мнение считает гнусными.

Следующий шаг делается, когда начинают верить не только в то, что это гнусно, но и в то, что не каждый может это сделать. Причина, по которой только определенный человек может это сделать, может заключаться в том, что он один знает, как это сделать, или он и человек, у которого он этому научился. Знания таких людей, изучаемые студентами-фольклористами, обычно подпадают под тот или иной из двух классов, известных как симпатическая и миметическая магия, или гомеопатическая и заразительная магия. В этих случаях очевидно, что *modus operandi* такой же, каким он был на том, что я назвал первой стадией эволюции магии и уже подробно описал. Что отличает эту вторую стадию от первой, так это то, что, в то время как на первой стадии эти применения принципа, согласно которому подобное порождает подобное, известны каждому, хотя и не всеми практикуются, на второй стадии эти применения известны не всем, а только тем, кто занимается магией. Некоторые из этих применений принципа могут быть приложениями, которые перешли к дилеру и исчезли из общей памяти; а другие могут быть просто продолжениями принципа, которые были изобретены дилером или его учителем. Опять же, общественное неодобрение нечестивых искусств будет иметь тенденцию сначала отделять последователей таких искусств от остальной части общества; а затем способствовать распространению представления о том, что искусства, таким образом изолированные и, таким образом, ставшие более или менее таинственными, включают в себя не только то, чего обычный порядочный член общества не стал бы делать, если бы мог, но и то, чего он не смог бы сделать, если бы захотел. Простая вера в возможность такого искусства создает атмосферу подозрительности, в которой верят в вещи, потому что они невозможны. Когда достигнута эта стадия, когда сообщается о том, что тот, кто практикует нечестивые искусства, и считается, что он делает вещи, которые обычные порядочные люди не смогли бы сделать, если бы захотели, его личность неизбежно начинает рассматриваться как фактор результатов, которые он производит; ему приписывают способность производить их, которой другие люди, то есть обычные люди, не обладают. И именно эта личная сила в конечном итоге становится самой важной, потому что самой загадочной частью его снаряжения. Обычно считается, что именно благодаря этой личной силе он способен делать вещи, которые невозможны для обычного члена племени.

До сих пор я прослеживал этапы процесса, посредством которого работник нечестивых искусств начинает с использования в нечестивых целях средств, которые любой мог бы использовать, если бы захотел, и заканчивает тем, что ему приписывают присущую ему способность совершать невозможное. Теперь я хочу указать, что одновременно осуществляется совершенно параллельный процесс, посредством которого, как предполагается, развиваются полезные для общества искусства. Создание дождя можно рассматривать как искусство, приносящее социальную пользу. *Modus operandi* вызывания дождя, по-видимому, во всех случаях основан на принципе, что подобное порождает подобное; и по своей природе это процесс, который может осуществить каждый и для осуществления которого не требуется никакого таинственного искусства и никакой таинственной личной силы. В то же время, поскольку это процесс, который выгоден племени в целом, в нем заинтересовано все племя, и ни один член племени в частности. Это должно быть осуществлено в интересах племени и кем-то, кто, выполняя это, действует от имени племени. Естественным представителем племени является глава племени; и, хотя любой может выполнять необходимые простые действия и может выполнять их так же хорошо, как и глава, они, как правило, попадают в руки главы; и в любом случае человек, который их выполняет, выполняет их как представитель племени. Со временем приходит естественный вывод, что тот, кто один выполняет их, является человеком, который один может их выполнять; и когда этот вывод сделан, становится очевидным, что его личность или сила, присущая ему лично, необходимы, если нужно вызвать дождь, и что действия и церемонии, через которые проходит он и через которые мог бы пройти любой другой, не были бы эффективными или не были бы столь эффективными без его личной инициативы и таинственной силы. Следовательно, человек, творящий чудеса для своего племени или в интересах своего племени, в силу своей личной силы, совершает вещи, которые невозможны для обычного члена племени.

До этого момента, прослеживая эволюцию магии, мы ни разу не сочли необходимым вводить или даже ссылаться на какую-либо веру в существование духовных существ любого вида. Что касается необходимости аргументации, то вера в магию могла зародиться описанным мной способом и развиваться в соответствии с предложенными принципами в племени, которое никогда даже не слышало о духах. Конечно, на самом деле каждое племя, в котором распространена вера в магию, также верит в существование духов; анимизм - это ступень веры, ниже которой наука не претендует подняться. Но только на продвинутой стадии своей эволюции вера в магию становится связанной с верой в духов. Первоначально поедание тигра для придания смелости или шафрана для лечения желтухи было таким же обычным делом, как питье воды для увлажнения горла или сидение у огня, чтобы согреться; подобное порождает подобное, и дальше этого очевидного факта идти не было необходимости — представлять, что действие шафрана обусловлено духом, было не больше необходимости, чем представлять, что что это водный дух, который утоляет вашу жажду. Факт, по-видимому, заключается в том, что анимизм - это философия дикарей, которая способна объяснить все, когда к ней обращаются, но дикарь не тратит каждое мгновение своей бодрствующей жизни на обращение к ней: до тех пор, пока не возникает какая-то необходимость прибегнуть к ней, он продолжает относиться к неодушевленным предметам как к вещам, которые он может использовать в своих собственных целях, не ссылаясь на духов. Таково также отношение человека, который в силу своих знаний или своей личной силы может производить эффекты, которые обычный человек не может или не хочет производить: он выполняет свою церемонию, и эффект следует — или последует, — потому что он знает, как это сделать, или обладает таинственной личной силой производить

эффект. Но он не советуется с духами — по крайней мере, в первую очередь. В конце концов он может это сделать; и тогда магия вступает в дальнейшую стадию своей эволюции. (См. Приложение.)

Если человек, обладающий знанием или личной силой и использующий ее в неблагоприятных целях, предлагает использовать ее для получения такого же контроля над духами, какой он обладает над вещами, его магия достигает стадии эволюции, на которой трудно и практически не нужно отличать ее от стадии фетишизма, на которой владелец фетиша применяет принуждение, чтобы заставить дух фетиша делать то, что он желает. О фетишизме я расскажу в другой лекции. Если, с другой стороны, человек, обладающий знаниями или личной силой и использующий их в социальных или "общественных" целях (Хэддон, стр. 41), приходит к убеждению, что для достижения результатов, которые он до сих пор стремился произвести с помощью своих высших знаний или высшей силы, необходимо призвать на помощь духов, он, естественно, обратится к духу или богу, которому поклоняется сообщество, потому что в глубине души он разделяет общие интересы сообщества; или может случиться так, что дух, который приносит такую пользу обществу в целом, как дождь для например, займет свое место среди богов общины в качестве бога дождя в силу пользы, которую он приносит общине в целом. В любом случае, отношение священника или человека, который обращается к нему от имени общины, будет таким, какое подобает просителю, просящему о милости у власти, которая в прошлом проявляла благосклонность к общине. И нас не удивит, если мы обнаружим, что церемонии, которые использовались для вызывания дождя до того, как дождь был признан даром богов, продолжают какое-то время практиковаться как надлежащие обряды, с которыми обращаются к богу общины или к богу дождя в частности. Тогда такие пережитки могут быть неверно истолкованы изучающими религиоведение, поскольку они могут рассматриваться как свидетельство того, что религия развилась из магии, тогда как на самом деле они показывают, что религия имеет тенденцию вытеснять магию. Так, доктор Фрейзер в своих *Лекциях по ранней истории царствования* (стр. 73-75) описывает практику жителей Новой Каледонии, которые, чтобы способствовать росту таро, "закапывают в поле определенные камни, напоминающие тарос, одновременно молясь своим предкам", и далее он говорит: "В этих практиках жителей Новой Каледонии магическая эффективность камней, по-видимому, считается недостаточной сама по себе для достижения поставленной цели; она должна быть усилена духами умерших, чьей помощи добиваются молитвой и молитвами". жертвоприношение. Таким образом, в Новой Каледонии колдовство сочетается с поклонением мертвым; другими словами, магия сочетается с религией. Если бы камнями перестали пользоваться, а молитвы и жертвоприношения предкам остались, переход от магии к религии был бы завершен ". Таким образом, эти слова доктора Фрейзера, по-видимому, наводят на мысль, что религия может развиться из магии. Если это то, что предлагается, то нет никаких сомнений в том, что это предположение не подтверждается приведенным примером. Давайте на мгновение признаем то, в чем некоторые из нас были бы склонны сомневаться, а именно. что молитвы и жертвоприношения, приносимые человеку, живому или мертвому, являются религией; и давайте зададимся вопросом, возникла ли эта форма религии из магии. Магия здесь совершенно очевидна: камни, напоминающие тарос, закапываются на поле таро, чтобы способствовать росту тароса. Это применение принципа "подобное порождает подобное", которым могли бы воспользоваться люди, которые никогда не слышали о поклонении предкам или о какой-либо религии, и которые никогда не произносили молитв и не приносили жертв любого рода. Далее, религиозный элемент, по словам доктора Фрейзера, также совершенно ясен: он заключается в принесении жертв умершим с молитвой

или словами: "Вот ваши приношения, чтобы урожай ямса был хорошим". Так вот, даже доктор Фрейзер не предполагает, что этот религиозный элемент является формой магии или каким-либо образом развился из магии. Напротив, если этот элемент религиозен — действительно, независимо от того, действительно ли он религиозный или нет, — он, очевидно, совершенно отличен от симпатической или гомеопатической магии. Сам факт того, что магический обряд захоронения на полях таро камней, напоминающих тарос, должен быть дополнен обрядами, которые, по собственному свидетельству доктора Фрейзера, не являются магическими, показывает, что примитивная вера в применение принципа, согласно которому подобное порождает подобное, уже отмирала и находилась в процессе превращения в простое выживание. Предположим, что она полностью вымерла, а обряд закапывания камней остался непонятным пережитком или вообще был отброшен, и предположим, что молитвы и жертвоприношения остались во владении поля, что было бы более правильным способом изложения фактов, сказать, что магия вымерла, а ее место заняло нечто совершенно другое, а именно. религия; или то, что было магией, стало религией, что магия и религия - всего лишь два проявления, две стадии в эволюции одного и того же принципа? Последнее утверждение было официально отвергнуто доктором Фрейзером во втором издании его книги *"Золотая ветвь"*, когда он заявил, что пришел к признанию "фундаментального различия и даже принципиальной противоположности между магией и религией" (Предисловие, xvi). Следовательно, его слова дают нам право предположить, что, когда он говорит в своих *Лекциях по ранней истории королевства* о "переходе от магии к религии", он не может иметь в виду, что магия становится религией или что религия развилась из магии, поскольку "различие и даже принципиальная противоположность" между ними "фундаментальна". Следовательно, он может иметь в виду только то, что магии следуют и что она может быть вытеснена чем-то, что в корне ей противостоит, а именно. Религия.

В чем же тогда заключается фундаментальное противопоставление магии и религии? и требует ли это от нас верить вместе с доктором Фрейзером, что магия предшествовала религии и что из двух противоположных идей разум может постичь одну, не постигая — и не отвергая — другую?

Фундаментальное противоречие между магией и религией, на мой взгляд, заключается в том, что религия должна продвигать интересы сообщества, и что магия, поскольку она порочна, осуждается моралью и религиозными чувствами сообщества. Осуждаются цели, для достижения которых используется гнусная магия, а не средства. Средства могут быть и, как мы видим, являются глупыми и тщетными; и для интеллектуального прогресса интеллект должен признать их глупость и тщетность. Но только тогда, когда они используются в целях, враждебных общественному благу, они осуждаются религией и моралью как гнусные. Следовательно, если мы говорим о фундаментальном противостоянии между магией и религией, мы должны понимать, что фундаментальное противостояние - это противостояние между нечестивой магией и религией; ни религия, ни мораль не осуждают желание увеличить запасы продовольствия или продвигать какие-либо другие интересы сообщества. Использует ли человек приобретенный навык, или личную власть, или силу воли, не имеет значения, при условии, что он использует это для общего блага. Вопрос о том, эффективны ли на самом деле средства, которые он использует, - это не тот вопрос, который моральный пыл или религиозный пыл способны решить сами по себе: холодная атмосфера и сухой свет разума призваны выполнять скорее эту функцию; и они должны выполнять ее как в случае средств, которые используются для общего блага, так и в случае тех, которые используются против него.

Следовательно, я полагаю, что религия в корне противоположна магии — или чему—либо другому, - что используется в гнусных целях.

Тогда возникает вопрос, есть ли у нас какие-либо основания полагать, что магия, используемая в гнусных целях, должна была существовать до религии. Теперь под гнусными целями я подразумеваю цели, несовместимые с общим благом или разрушительные для него. Однако таких целей не может быть до тех пор, пока не будет создано сообщество, каким бы небольшим оно ни было, имеющее общие интересы и общее благо. Как только появится такое сообщество, появится различие между действиями, способствующими общему благу, и действиями, разрушающими его. Общественное мнение одобрит один класс, а другой не одобрит. Магия будет одобряться или не одобряться в зависимости от того, используется она или нет способом, несовместимым с общественным благом. Если есть дух или бог, которому поклоняется сообщество, потому что считается, что он заботится о благе сообщества, то он не одобрит нечестивые действия, будь то магические или нет. Но я придерживаюсь позиции доктора Фрейзера, которая заключается в том, что ни в какого такого духа или бога нельзя поверить, если только ранее не существовало веры в магию. Итак, этот аргумент либо основан, либо не основан на предположении, что магия и религия - всего лишь два проявления, две стадии в эволюции одного и того же принципа. Если это основа, то то, что проявилось сначала как магия, впоследствии проявляется как религия; и "переход от магии к религии" подразумевает приоритет магии перед религией. Но, как мы видели, доктор Фрейзер формально постулирует не тождество, а "принципиальную противоположность" между ними двумя. Поэтому мы должны отвергнуть предположение о принципиальном тождестве и принять "принципиальную противоположность". Но если это так, то должны существовать два принципа, противоположных друг другу, религия и магия; и мы могли бы достаточно последовательно отстаивать эту линию аргументации, чтобы показать, что магии не может быть, кроме как там, где есть религия, которая ей противостоит.

Итак, существует принципиальное противоречие между магией, используемой в нечестивых целях, и религией; и это противоречие заключается в том, что одно способствует социальным, а другое - антисоциальным целям. Гнусные цели, независимо от того, достигаются ли они с помощью магии или другими средствами, осуждаются религией и являются гнусными, особенно потому, что оскорбляют бога, который принимает интересы общества близко к сердцу. То, что с момента существования общества антисоциальные тенденции также проявляли себя, не подлежит сомнению; и нам также не нужно сомневаться в том, что принцип, согласно которому подобное порождает подобное, с самого начала использовался как в социальных, так и в антисоциальных целях. Вопрос заключается в том, существует ли когда-либо на стадии анимизма, самой ранней и низшей стадии, которую наука признает в эволюции человека, общество человеческих существ, которое не присвоило бы какой-либо один или несколько духов, с помощью которых все вещи, согласно анимистическому принципу, управляются, для целей сообщества. Существование такого общества еще не было доказано; еще меньше было представлено каких-либо *априорных* доказательств того, что такое общество должно было существовать. На самом деле презумпция скорее противоположная. Дети переживают период беспомощного младенчества дольше, чем детеныши любых других существ; и они не могли бы достичь возраста самопомощи, если бы семья не держалась вместе по крайней мере несколько лет. Но там, где есть семья, есть и общество, даже если оно ограничено членами семьи. Следовательно, существуют также социальные и антисоциальные тенденции и цели; и на анимистической стадии духи, которыми человек воображает себя

окруженным, либо враждебны, либо не враждебны обществу, и, соответственно, оно либо поклоняется, либо не поклоняется им. Несомненно, даже в те далекие времена отец и муж считали себя всей семьей; и если у этого взгляда была своя неблагоприятная сторона — а она есть до сих пор, — то иногда он также имел неоценимое преимущество в самоуничтожении, в самопожертвовании в защиту семьи.

До сих пор я стремился показать, как, исходя из такого принципа, что подобное порождает подобное, в котором нет ничего магического ни в глазах тех, кто верит в магию, ни в глазах тех, кто оставил веру позади, человек мог бы развить концепцию магии как знания или личной силы, которая позволяет человеку делать то, что не под силу обычным людям. Необходимо сказать несколько слов об упадке веры. Во-первых, вера прогнивает еще до того, как созреет. Магические применения принципа "подобное порождает подобное", как правило, являются именно ложными. Тот факт, что они ложны, не помешал им сохраниться в бесчисленном количестве до наших дней. Но в некоторых случаях возникает некоторое подозрение в их ложности; и человек, у которого чаще всего есть возможности обнаружить их ложность, человек, на чье внимание обнаружение их ложности обращено наиболее остро, - это человек, который обычно и профессионально занимается магией. Следовательно, хотя творить чудеса - его профессия, он, насколько это возможно, старается не пытаться совершить невозможное. Так, доктор Хэддон (*l.c.*, стр. 62) обнаружил, что жители острова Мюррей в Торресовом проливе, которые создавали "сильный ветер" с помощью магии, делали это только в сезон юго-восточного пассата. "На мой вопрос, - говорит он, - проводилась ли церемония во время северного муссона, мой информатор решительно ответил: "Не могу сделать это на северо—западе". То есть заклинание выполняется только в то время года, когда возможен требуемый результат - на самом деле, когда это обычное явление. В этом, как и в других случаях, я обнаружил, что невозможное так и не было предпринято. Заклинание дождя не было бы сделано, если бы не ожидалось приближения дождя или поднялся юго-восточный ветер в неподходящее время года. " Приведенный таким образом доктором Хэддоном пример показывает, как вера в магию начинает уступать место научному наблюдению факта. Коллапс магии становится полным, когда каждый видит, что юго-восточный пассат дует в назначенное время, независимо от того, совершаются магические обряды или нет. Короче говоря, то, что убивает магию, рассматриваемую как средство для создания эффектов, - это открытие того, что она излишня, когда, например, надвигается желаемый ветер или дождь, и бесполезна, когда этого нет. И в то время как мораль и религия осуждают только цель, к которой стремится магия, и осуждают ее только тогда, когда она антисоциальна, наука постепенно показывает, что магия как средство достижения любой цели излишня и глупа.

Наука, однако, показывает это, но медленно; и если мы хотим понять, как получилось, что вера в силу мага сохранилась на протяжении тысячелетий вплоть до настоящего момента среди многочисленных народов, мы должны помнить, что его оборудование и аппаратура не ограничиваются чисто бессмысленными представлениями. Напротив, в его запасе знаний, тщательно передаваемых из поколения в поколение, есть много истин и фактов, не общеизвестных; и они являются наиболее эффективными предметами его торгового арсенала. Доктор Фрейзер, возможно, не заходит дальше, чем требует его аргументация, но он

определенно заходит дальше, чем подтверждают факты, когда он говорит (l.c., стр. 83): "ибо всегда следует помнить, что каждая отдельная профессия и утверждение, выдвигаемые магом как таковые, ложны; ни одно из них не может быть поддержано без обмана, сознательного или бессознательного".

Если теперь, в заключение, мы еще раз обратимся к предмету магии и посмотрим на него с практической точки зрения миссионера, мы увидим, что есть несколько выводов, которые могут быть ему полезны. Во-первых, его отношение к магии будет враждебным, и в своей враждебности к ней он найдет наилучшую отправную точку для своей кампании против нее в том факте, что повсюду магия считается, в большей или меньшей степени, антисоциальной и осуждается как моральными чувствами, так и религиозным чувством сообщества. Считается, что это по сути порочно; и, борясь с этим, миссионер будет отстаивать дело тех, кто знает, что это неправильно, но просто не осмеливается бросить ему вызов. Тот факт, что на неповиновение не отваживаются, важен для продолжения существования тирании; и что необходимо, если ей нужно бросить вызов, так это реальный конкретный пример того факта, что когда ей бросают вызов, это бесполезно.

Далее, там, где магия практикуется в социальных целях, где она имитирует науку или религию и выживает благодаря своей силе "защитной окраски", она на самом деле излишня и глупа; и там, где сами туземцы начинают понимать, что магия, которая, как предполагается, например, вызывает юго-восточный пассат, не будет действовать в неподходящее время года, не составит труда убедить их, что в нужное время года в ней нет необходимости. Разумный миссионер может ускорить естественный процесс, который стремится таким образом избавиться от магии; и некоторые знания науки в этом, как и в других вопросах, будут неотъемлемой частью его обучения.

Наконец, миссионер может быть уверен в том, что религиозная наука не обойдет его стороной. Идея о том, что религии предшествовала магия и развилась из нее, возможно, поддерживалась некоторыми изучающими религиоведение в прошлом, и, возможно, еще не все ее отвергли. Но сейчас этому нет места в науке о религии. Выводить науку или религию из магии, которая существует только путем подражания тому или иному, так же абсурдно, как воображать, что насекомое, имитирующее цвет листа, на котором оно живет, предшествует дереву, которое должно его поддерживать, и создает его.

ФЕТИШИЗМ

Направление действий миссионера, как и любого другого практического человека, будет обусловлено не только целью, которой он желает достичь, но и характером материала, над которым ему приходится работать. Поэтому ему требуется вся информация, которую наука о религии может предоставить в его распоряжение, о верованиях и практиках тех, среди кого проходит его работа; и, если он хочет практически использовать эту информацию, он должен знать не только то, что определенные верования и практики действительно существуют, он должен также знать, какова их ценность для его специальной цели — какие моменты в них, если таковые имеются, имеют религиозную ценность и могут быть использованы им; и какие моменты в них препятствуют достижению его цели, и как наилучшим образом их можно устранить и противодействовать им. Снабдить его этой информацией, дать ему такую оценку ценностей, направить его относительно позиции, которую он должен занять, и способа, которым он может использовать или должен атаковать местные обычаи и верования, - вот цель, к которой обратится прикладная наука о религии, когда она будет создана благодаря деятельности Хартфордской теологической семинарии.

Теперь, с практической точки зрения миссионера, может показаться, что в отношении фетишизма не может быть никаких сомнений относительно того, какова его ценность или каким должно быть его отношение к нему. Но даже если мы в конечном итоге обнаружим, что фетишизм препятствует развитию религии, мы все равно захотим узнать, какие намеки мы можем извлечь из науки о религии относительно наилучшего способа подрезать корни фетишизма; и поэтому необходимо будет рассмотреть, что именно представляет собой фетишизм. И, на самом деле, среди изучающих науку о религии проявляется тенденция говорить, как говорит доктор Хэддон (*Магия и фетишизм*, стр. 91), что "фетишизм - это стадия религиозного развития"; а среди авторов по философии религии брать фетишизм и рассматривать его, по крайней мере временно, если не как примитивную религию человечества, то как ту форму религии, которую "мы находим среди людей на самой низкой известной нам стадии развития" (Хеффдинг, *Философия о религии*, Е. Т., §§ 45, 46). Таким образом, если фетишизм является примитивной религией человечества или стадией религиозного развития, "основой, из которой развились многие другие формы религиозной мысли" (Хэддон, стр. 91), он будет иметь ценность, которую миссионер должен признать. И в любом случае он должен знать, какую ценность это имеет, если таковая вообще есть.

Теперь, если это так, я не буду говорить, чтобы отдать должное точке зрения, что фетишизм - это примитивная религия человечества или стадия, на которой развились другие формы религиозной мысли, но если мы хотим просто понять это, мы должны четко отличать это от точки зрения — несколько парадоксальной, если не сказать больше, — что фетишизм не имеет религиозной ценности, и все же является источником всех религиозных ценностей. Вывод, который может быть законно сделан из этой второй точки зрения, состоит в том, что все формы религиозной мысли, развившиеся из этой примитивной религии человечества, имеют точно такую же ценность, как и она; они лишь проясняют, чем она была на самом деле; история религии лишь пространно описывает то, что содержалось в ней с самого начала; в фетишизме мы видим, чем была первая религия и чем является последняя религия. С этой точки зрения, источником, из которого проистекают все религиозные ценности, является фетишизм; фетишизм не имеет никакой ценности, и поэтому развитые формы фетишизма, которые мы называем формами религии, также не имеют никакой ценности. Таким образом, наука — наука о

религии — должна демонстрировать научными методами истинную природу и сущностный характер любой религии.

Итак, ошибка в этом рассуждении частично проистекает из ложного представления об объекте и методе науки — ложного представления, которое медленно, но верно исчезает. Целью любой науки, будь то физическая наука или иная, будь то историческая наука или иная, является установление фактов. Цель исторической науки о религии состоит в том, чтобы зафиксировать факты истории религии таким образом, чтобы точность записи как таковой не была оспорена никем, имеющим право судить об этом факте. С этой целью он сознательно и последовательно воздерживается от вопросов о религиозной ценности любых фактов, с которыми он имеет дело, или от рассмотрения их религиозной ценности. Она не должна рассматривать и не рассматривает то, что было бы, и тем более то, что должно было быть, в ходе истории, а просто то, что это было. В этом мы просто следуем велениям здравого смысла; прежде чем мы сможем с пользой выразить мнение о каком-либо событии, мы должны знать, что именно произошло; и чтобы узнать, что произошло, мы должны освободиться от предвзятых мнений. Задача науки о религии состоит в том, чтобы отбросить предубеждения относительно того, имеет религия какую-либо ценность или нет; и если она их отбросит, то есть в той мере, в какой она научна, она закончится так же, как и началась, не затронув вопроса о ценности религии. В конце концов, это неправильное представление о функции науки о религии - воображать, что она так или иначе доказывает или может доказать что-либо относительно истинности религии, - и, я думаю, теперь это будет общепризнано.

Однако в рассуждении есть еще одна ошибка, направленная на то, чтобы показать, что в фетишизме мы видим то, чем религия была и, по существу, является. Эта ошибка состоит не только в ложном представлении о том, что такое религия, — человеку, у которого самого нет религии, можно простить, если он не в состоянии полностью понять, что это такое, — она основана на непонимании того, что такое фетишизм. И поэтому путаница усугубляется вдвойне. Источник этого недоразумения следует искать в Босмане (Пинкертон, *Путешествия*, Лондон, 1814, XVI, 493), который говорит: "Однажды я спросил негра, с которым я мог говорить очень свободно ... как они совершали свое богослужение и сколько у них было богов; он, смеясь, ответил, что я озадачил его; и заверил меня, что никто во всей стране не может дать мне точного отчета об этом. Ибо, что касается меня лично, то у меня очень много богов, и я не сомневаюсь, что у других их столько же. Для любого из нас, решившегося предпринять что-либо важное, мы прежде всего ищем бога, способного преуспеть в задуманном нами предприятии; и, выходя с замыслом на улицу, берем для нашего бога первое попавшееся на глаза существо, будь то собака, кошка или самое презренное существо в мире; или, возможно, вместо этого любое неодушевленное существо, которое попадется нам на пути, будь то камень, кусок дерева или что-либо еще той же природы. Этому новоизбранному богу немедленно преподносится подношение, которое сопровождается торжественной клятвой, что, если ему будет угодно способствовать успеху наших начинаний, в будущем мы всегда будем поклоняться и уважать его как бога. Если наш замысел окажется успешным, мы обнаружим нового бога-помощника, которому ежедневно преподносятся свежие подношения; но если произойдет обратное, новый бог будет отвергнут как бесполезный инструмент и, следовательно, вернется в свое первобытное состояние. Мы ежедневно создаем и ломаем наших богов и, следовательно, являемся хозяевами и изобретателями того, чему приносим жертвы". Так вот, все это было сказано негром, как заметил сам Босман, чтобы "высмеять богов своей собственной страны". И неудивительно, что это должно было быть принято как заслуживающее доверия описание

самой ранней формы религии теми, кто в высшей форме может найти не больше, чем этот негр нашел в фетишизме, когда захотел высмеять его.

Давайте пока отложим вопрос о том, является фетишизм формой религии или нет; и давайте выясним, насколько рассказ негра Босмана согласуется с фактами. Во-первых, хотя нет никаких сомнений в том, что животным поклоняются как богам, и хотя нет никаких сомнений в том, что духи-хранители отдельных людей избираются или должны проявляться, например, у североамериканских индейцев, в форме животных, и что "первое существо, которое представляется" человеку, ищущему проявления своего духа-хранителя, может быть принято за его бога, даже если это "самое презренное существо в мире"; тем не менее изучающие религиоведческую науку вполне удовлетворены тем, что таких богов или духов-хранителей не следует путать с фетишами. Фетиш - это неодушевленный или безжизненный предмет, даже если это перо, коготь, кость, глазное яблоко или любая другая часть животного или даже человека. Как сказал негр Босмана, "все неодушевленное, что попадает на пути". Когда он продолжает говорить, что ему "немедленно преподносят подношение" и, пока его владелец верит в это, "ежедневно преподносят свежее подношение", он констатирует факт, который не подлежит сомнению и который полностью признается всеми студентами. Типичный пример приводит профессор Тайлор (*Примитивная культура*, II, 158) о владельце камня, который был принят за фетиш: "Однажды он выходил по важному делу, но, переступая порог, наступил на этот камень и ушибся. На! на! он подумал: "ты здесь?" И он взял камень, и он помогал ему в его начинании в течение нескольких дней." Когда негр Босмана далее заявляет, что если владелец обнаруживает, что фетиш не приносит успеха его начинаниям, как он ожидал, "он отвергается как бесполезный инструмент", он делает утверждение, которое признается истинным и которое в своей истинности может быть понято как означающее, что когда владелец обнаруживает, что предмет не является фетишем, он отбрасывает его в сторону как не что иное, как "неодушевленный", каковым он и является. Однако в "негре Босмана" говорится не о неодушевленном, а о том, что "новый бог отвергается как бесполезный инструмент". Это мы должны воспринимать всего лишь как небрежность выражения; свидетельство полковника Эллиса, наблюдателя, компетентность которого несомненна, гласит: "Каждый туземец, с которым я беседовал на эту тему, смеялся над возможностью предположения, что он мог поклоняться или приносить жертвы такому предмету, как камень, который сам по себе был бы совершенно очевиден для его органов чувств, был только камнем и ничем более" (*Народы, говорящие на тши*, стр. 192). Из этих слов следует, что объект, которому поклоняются как фетиш, - это камень (или что бы это ни было) и нечто большее, и что объект, "отвергнутый как бесполезный инструмент", - это камень (или что бы это ни было) и ничего больше. Таким образом, когда негр Босмана продолжает говорить: "Мы создаем и ломаем наших богов ежедневно", он не совсем точно описывает процессы так, как они представляются теми, кто их выполняет. Поклоняющийся фетишу верит, что объект, привлекающий его внимание, уже обладает силой, которую он ему приписывает; и именно вследствие этой веры он принимает его за свой фетиш. И только когда он убеждается, что это не фетиш, он отвергает его как бесполезный инструмент. Но что предполагает негр Босмана и, по-видимому, намеревался предположить, так это то, что поклоняющийся фетишу делает, скажем, камень своим богом, зная, что это камень и ничего больше; и что он ломает свой фетиш, веря, что это бог. Таким образом, поклоняющийся знает, что объект не является богом, когда он поклоняется ему; но верит, что это бог, когда отвергает его как бесполезный инструмент. Так вот, сознательно или бессознательно, намеренно или нет, это искаженное представление о фетишизме; и именно на

этом неправильном представлении о том, что такое фетишизм, основываются те, кто отождествляет религию с фетишизмом, а затем утверждает, что, поскольку фетишизм не имеет ценности, религиозной или разумной, то и сама религия тоже.

Возвращаясь теперь к вопросу о том, что такое фетишизм, — вопросу, на который необходимо ответить, прежде чем мы сможем исследовать, какой религиозной ценностью он обладает и может ли он быть как—либо полезен для практических целей миссионера в его работе, - мы теперь увидели, что фетиш - это не просто "неодушевленный предмет", но нечто большее; и что предмет, который должен рассматриваться как фетиш, должен привлекать внимание человека, который должен его принять, и должен привлекать внимание человека, когда у него есть дело, то есть когда он преследует какую-то цель, которую он хочет достичь. желания достичь, или вообще когда он находится в состоянии ожидания. Процесс выбора - это процесс "естественного отбора". Профессор Хеффдинг видит в нем "простейшую мыслимую конструкцию религиозных идей. Выбор совершенно элементарен и произволен, так же элементарен и произволен, как восклицание, которое является простейшей формой оценки ценности. Выбранный объект должен быть чем-то таким, что тесно связано с тем, что занимает ум. Возможно, это пробуждает воспоминания о более ранних событиях, в которых он присутствовал или содействовал, или же представляет определенное — возможно, очень отдаленное — сходство с предметами, которые помогали в предыдущие трудные времена. Или это может быть просто первый объект, который появляется в момент напряженного ожидания. Это привлекает внимание и поэтому невольно ассоциируется с тем, что вот-вот произойдет, с возможностью достижения желаемой цели" (*Философия религии*, Э. Т., стр. 139). И затем профессор Хеффдинг продолжает: "В подобных явлениях, подобных этому, мы сталкиваемся с религией под видом желания". Теперь, не отрицая, что существуют такие вещи, как религиозные желания, и придерживаясь при этом того, что религия — это поиск Бога и стремление человеческого сердца к Нему, "желание всех наций", у нас не будет соблазна отрицать, что существуют такие вещи, как религиозные желания, — все же мы должны на данный момент отложить наше решение по вопросу, именно в таких явлениях, как эти, мы сталкиваемся с религиозными желаниями, и мы должны иметь в виду, что есть желания, которые не являются религиозными, и что мы хотим знать, именно в явлениях фетишизма мы сталкиваемся с религиозными желаниями.

То, что в феноменах фетишизма мы сталкиваемся с желаниями, отличными от религиозных, не подлежит сомнению: использование фетиша, как говорит доктор Нассау, "помогает владельцу в исполнении какого-то определенного желания" (*Фетишизм в Западной Африке*, стр. 82); то есть любого конкретного желания. Итак, фетиш - это, как мы видели, неодушевленный предмет и нечто большее. Что еще? На самом деле, это не что иное, как тот факт, что это "невольно ассоциируется с тем, что вот-вот произойдет, с возможностью достижения желаемой цели". Но для владельца, можно сказать, нечто большее - это тот факт, что это не просто "неодушевленный предмет", но и дух, или обиталище духовного существа. Однако, когда мы размышляем о том, что фетишизм восходит к анимистической стадии человеческого мышления, на которой все вещи, которые мы называем неодушевленными, считаются одушевленными духами, становится очевидным, что нам требуется некоторое различие, чтобы отличать те вещи (одушевленные духами), которые являются фетишами, от тех вещей (одушевленных духами), которые таковыми не являются. И разница, конечно, в том, что фетиши - это духи или объекты, одушевленные духами, которые помогут владельцу в исполнении какого-то конкретного желания, и считается, что они желают помочь таким образом, поскольку

благодаря произвольной ассоциации идей они связываются в сознании поклоняющегося с возможностью достижения цели, которую он имеет в виду в данный момент. Таким образом, чтобы распознать фетишизм в его простейшей, если не в самой примитивной форме, все, что нам нужно постулировать, — это анимизм — вера в то, что все вещи оживляются духами, - и процесс очень естественного отбора, который уже был описан. На данном этапе истории фетишизма особенно трудно судить о том, является ли фетиш духом или объектом, одушевленным духом. Как говорит доктор Хэддон (стр. 83), "Точно так же, как человеческое тело и душа образуют единую личность, так и материальный объект и населяющий его дух или сила образуют единую личность, возможно, более расплывчатую, но все же обладающую многими отчетливо человеческими качествами. Он обладает индивидуальностью и волей ... ему присущи большинство человеческих страстей — гнев, месть, а также великодушие и благодарность; он находится в пределах досягаемости влияния и может быть доброжелательным, следовательно, его следует порицать и умиротворять, прибегая к его помощи".

Более продвинутая стадия в истории фетишизма - это та, которая достигается размышлениями о том факте, что фетиш нередко перестает приносить успех начинаниям своего владельца так, как он ожидал от него. Согласно принципам анимизма, все сущее — будь то одушевленное или неодушевленный объект в соответствии с нашими представлениями — состоит из духа, или души, и тела. В случае с человеком, когда он умирает, дух покидает тело. Следовательно, когда фетиш перестает действовать, объяснение по аналогии заключается в том, что дух покинул тело, неодушевленное, с которым он изначально ассоциировался; и когда это так, то, как мы узнаем от мисс Кингсли (*Путешествия по Западной Африке*, стр. 304-305), "маленькая вещица, в которой вы хранили дух, теперь бесполезна и годится только для продажи белому человеку как "большая редкость". Тот факт, что, по верованиям туземцев, то, что мы называем неодушевленной вещью, может потерять свою душу". и стать действительно мертвым показано мисс Кингсли в отрывке, процитированном доктором Хэддоном: "Все, что он, "туземец", знает посредством своих органов чувств, он рассматривает как двойственную сущность — частично дух, частично недуховность, или, как мы должны были бы сказать, материю; связь определенного духа с определенной массой материи, по его мнению, непостоянна. Он укажет вам на дерево, пораженное молнией, и скажет вам, что его дух был сломлен; он скажет вам, когда будет разбит горшок для приготовления пищи, что он потерял свой дух" (*Фольклор*, VIII, 141). Таким образом, мы могли бы с уверенностью заключить, что, как любой объект может потерять свой дух, так и объект, выбранный в качестве фетиша, даже если бы у нас не было прямого свидетельства этой веры, как у нас есть.

Далее, когда считается, что объект может потерять свой дух и действительно стать мертвым, появляется пространство и возможность для роста веры в то, что его дух может перейти в какой-то другой объект: что может иметь место переселение духов. И когда возникает эта вера, начинается новый этап в истории фетишизма. И новая стадия развивается в соответствии с законом, который управляет всей эволюцией фетишизма. Этот закон заключается в том, что фетиш - это предмет, который, как считается, помогает своему владельцу в достижении желаемой им цели. На самой ранней стадии его истории все, что привлекает внимание

человека, когда он находится в состоянии ожидания, "непроизвольно ассоциируется с тем, что вот-вот произойдет", и поэтому становится фетишем. На наиболее развитой стадии фетишизма мужчины не довольствуются ожиданием, пока они наткнутся на фетиш, и когда они это делают, чтобы сказать: "Ха! ha! ты здесь?" Их ментальный настрой становится вопросительным: "Ха! ha! где ты?" Они больше не ждут, чтобы наткнуться на фетиш, они приступают к его изготовлению; и для этой процедуры необходима вера в переселение душ. Объект, жилище для духа, подготовлен; и его приглашают, закликают или принуждают войти в него. Если его вовлекают в это заклинанием, то человек, который приглашает его, ведет себя покорно; если принуждают, то ментальный настрой исполнителя - это настрой превосходства. Полковник Эллис на протяжении всех своих тщательных расследований обнаружил, что "страх нанести возможное оскорбление любому сверхчеловеческому агенту настолько велик", что (в области его наблюдений) мы вполне можем поверить, что даже изготовители фетишей не предполагали, что могут командовать духами. Но в других местах, в других регионах, невозможно не сомневаться в том, что владельцы фетишей не только вселяют духов в предметы, но и применяют к ним принуждение, когда они не помогают своему владельцу в исполнении его желаний. Это, как я понимаю, конечная стадия эволюции, прекрасный цветок фетишизма. И это не религия, она не имеет ценности как религия, или, скорее, ее ценность антирелигиозна. Даже если бы мы приняли в качестве определения религии то, что это примирение существ, считающихся высшими, мы были бы вынуждены из определения сказать, что фетишизм в его конечном результате не является религией, поскольку отношение владельца к своему фетишу тогда является отношением превосходства, и его метод заключается в применении принуждения, когда примирение не удается.

Но, возможно, можно возразить, что фетишизм, за исключением того, что я назвал его конечной эволюцией, является религией и имеет религиозную ценность; или, иными словами, то, что я представил как конечный результат, на самом деле является извращением или упадком фетишизма. Затем, в фетишизме, который является или представляет собой примитивную религию человечества, мы встречаем, по словам профессора Хеффдинга, "религию под маской желания". Итак, не все желания религиозны; и возникает вопрос, который является чисто фактическим вопросом, являются ли религиозные желания, которым подчиняется фетишизм. И, используя слово "религиозный", я не буду здесь придавать этому слову какое-либо экстравагантное значение; я возьму его в том значении, которое было бы понято сообществом, в котором проживает сам владелец фетиша. В племенах, описанных полковником Эллисом, например, поклоняются личным богам, имеющим собственные имена; и богослужение совершается должным образом назначенными священниками; и верующие состоят из группы людей, о благе которых заботится бог. Таковы некоторые из характерных черт того, что все изучающие религиоведение включили бы в раздел религии этих племен. Теперь среди тех же самых племен встречается фетиш, или *сухман*, как они его называют; и есть несколько особенностей, которые делают фетиша совершенно отличным от любого из богов, которым там поклоняются. Таким образом, у фетиша нет группы почитателей: это частная собственность его владельца, который один делает ему подношения. Его *смысл существования*, его особая и единственная функция - служить частным желаниям своего владельца. В той мере, в какой он делает ему подношения, он может называться его жрецом; но он не является, как в случае со жрецами богов, которым там поклоняются, представителем сообщества или конгрегации, поскольку у фетиша нет множества поклонников; и ни один из жрецов богов не будет иметь с ним ничего общего. Далее, "хотя подношения *сухману* делает его владелец, они делаются в

частном порядке" (Джеворнс, *История религии*, стр. 165) — публичного богослужения нет — и "общественное мнение их не одобряет". На интересы и желания, которые Майами существует, чтобы содействовать не те общины: они антисоциальные, ибо, как полковник Эллис говорит нам: "один из специальных атрибутов *suhman* заключается в приобретении смерть любого человека, которого ее поклонник, возможно, пожелает иметь удален"—действительно "самая важная функция *suhman* по-видимому, чтобы творить зло против тех, кто ранили и обидели своего поклонника."

Таким образом, существует очень четкое различие между поклонением фетишу и поклонением богам. Дело не только в том, что фетиш иногда используется в поддержку антиобщественных желаний: ничто не может помешать поклоняющемуся богу, если он достаточно плох, молиться о том, о чем ему не следует молиться. Дело в том, что боги сообщества существуют для того, чтобы санкционировать и продвигать все желания, которые идут на благо сообщества, и что фетиш существует для того, чтобы продвигать желания, которые не идут на благо сообщества, — отсюда и то, что "общественное мнение их не одобряет". На другой стадии религиозной эволюции становится очевидным и открыто заявляется, что и бог сообщества их не одобряет; и тогда фетишизм, как и грех колдовства, более или менее искореняется. Но среди племен, которые только достигли точки религиозного прогресса, достигнутой коренными жителями Западной Африки, общественное мнение зашло так далеко, что выразило лишь неодобрение, но не объявило войну.

Таким образом, если мы должны придерживаться точки зрения профессора Хеффдинга и доктора Хэддона, что фетишизм по своей сути или изначально был религиозным по своей природе, хотя он может быть извращен во что-то нерелигиозное или антирелигиозное, мы должны, во всяком случае, признать, что он стал нерелигиозным не только в случае тех фетишистов, которые занимают позицию превосходства и повелевания по отношению к своим фетишам, но также и на более ранней стадии эволюции, когда фетишист сохраняет позицию подчинения и примирения по отношению к своему фетишу, но принимает такое отношение только с целью реализации желаний, которые являются антисоциальными и признаются антирелигиозными.

Но, если мы примем — а я думаю, мы должны принять — эту аргументацию, вывод, к которому она нас приведет, довольно ясен и не за горами. Отличием или, скорее, той отличительной чертой, которая характерно отличает фетиш от бога, является природа желаний, для продвижения которых каждый из них существует; функция, для выполнения которой каждый существует, цель, которой каждый должен служить. Но цели разные. Они не только разные, они антагонистичны. И процесс эволюции лишь выявляет антагонизм, он не создает его. Это было там с самого начала. С того момента, как возникло общество, существовали желания, которые могли быть реализованы только ценой потери общества, а также желания, в реализации которых реализовывалось благо общества. Можно было обратиться за помощью к силам, отличным от человеческих; и природа силы, к которой обращались, определялась целью, для которой ее помощь использовалась или призывалась — если на благо общества, это одобрялось обществом; если нет, то нет. Его функция, цель, которой он служил, определяли его ценность для общества — определяли, должно ли общественное мнение одобрять или не одобрять его, является ли он богом сообщества или фетишем отдельного человека. Общество может существовать только там, где есть определенная общность целей среди его членов; и

может продолжать существовать только там, где антисоциальные тенденции в какой-то степени подавляются или сдерживаются силой общественного мнения.

Таким образом, фетишизм по своей тенденции и своей цели, по функции, которую он выполняет, и по цели, к которой он стремится, не только отличен от религии, но и антагонистичен ей с самого раннего периода ее истории до самого позднего. Религия социальна, это дело сообщества; фетишизм антисоциален и осуждается сообществом. Общественное мнение, выражающее моральные чувства общества, а также его религиозные чувства, выражает как моральное, так и религиозное неодобрение человеку, который использует *сукман* с особой целью причинения смерти — совершения убийства. Фетишизм оскорбителен как для морали, так и для религии даже туземца. Искать исток религии в фетишизме так же тщетно, как искать исток морали в эгоистичных и своекорыстных наклонностях человека. Нет необходимости выяснять, является ли фетишизм исторически предшествующим религии, или религия исторически предшествует фетишизму. Человек, пока он жил в обществе, должен был иметь желания, которые были несовместимы с благосостоянием общества, а также желания, которые способствовали его благосостоянию. Власти, которые, как предполагается, должны заботиться о том, хорошо ли живется сообществу, являются богами сообщества; и их поклонение является религией сообщества. Силы, которые не проявляют такой заботы, не являются богами, и их поклонение — если принуждение или уговоры можно назвать поклонением — религией не является. Суть фетишизма с его внешней стороны заключается в том, что только владелец фетиша имеет к нему доступ, только он может молиться ему, только он может приносить ему жертвы. Таким образом, по своей внутренней сути она прямо разрушает единство интересов и целей, которого требует общество и продвигает религия. Возможно, было бы преувеличением утверждать, что практика вознесения молитв и подношений фетишу заимствована из религиозного богослужения: это естественный и инстинктивный метод обращения к любой силе, способной даровать или отказать в том, чего мы желаем. Разница между ними заключается в том, кому они адресованы, и в цели, для которой они используются. Именно тот факт, что в одном случае они адресованы той стороне, которой они должны быть адресованы, а в другом — нет, и используются для достижения цели, для которой они должны быть использованы, определяет разницу в религиозной ценности между ними.

Если мы будем иметь в виду тот простой факт, что фетишизм осуждается религиозными и моральными чувствами сообществ, в которых он существует, мы не впадем в ошибку, рассматривая фетишизм ни как примитивную религию человечества, ни как стадию религиозного развития, ни как "основу, из которой развились многие другие способы религиозной мысли".

Профессор Хеффдинг, утверждающий, что фетишизм — это примитивная религия, из которой развился политеизм, принимает теорию Узенера относительно способа его эволюции. "Фетиш, — говорит профессор Хеффдинг (стр. 140), — это лишь временное и сиюминутное обиталище духа. Как выразительно выразился Герман Узенер, это "бог мгновения". " Но хотя профессор Хеффдинг принимает это определение фетиша, очевидно, что ход его аргументации требует от нас понимать его как подлежащее определенному ограничению. По сути, его аргумент заключается в том, что фетишизм — это не политеизм, а нечто иное, нечто, из чего развился

политеизм. И разница в том, что политеизм означает множество богов, тогда как фетишизм не знает богов, а только духов. Поскольку, согласно теории — независимо от того, придерживается ли ее Хеффдинг или кто—либо другой, - духи фетишизма становятся богами политеизма, между духами одного и богами другого должны быть различия, давайте выясним, в чем предполагаются различия.

Во-первых, есть утверждение, что фетиш - это "бог мгновения", под которым следует понимать, что духи, которые, пока они мимолетны и временны, являются фетишами, должны стать постоянными, если они хотят достичь ранга богов.

Но в этом пункте доктор Хэддон расходится во мнениях. Он совершенно ясно говорит, что фетишу можно поклоняться постоянно, не переставая быть фетишем. И действительно, совершенно очевидно, что предмету перестают поклоняться только тогда, когда его владелец убежден, что на самом деле это не фетиш; пока он удовлетворен тем, что это фетиш, он продолжает его культ — и продолжает, потому что это его личная собственность, потому что он, а не остальная часть сообщества, имеет к нему доступ.

Далее Хеффдинг утверждает, что именно из этих сиюминутных фетишей возникают особые божества — "ведомственные боги", как назвал их мистер Эндрю Лэнг. И эти "специализированные божества представляют собой прогресс по сравнению с богами текущего момента" (стр. 142). Итак, что подразумевается в этом аргументе, что постулируется, но не выражается, так это то, что у фетиша есть только одна конкретная вещь, которую он может делать. Ведомственный бог может делать только что-то одно, у него есть одна специализированная функция. Ведомственный бог - всего лишь фетиш, продвинувшийся на одну ступеньку в иерархии божественных существ. Следовательно, функция фетиша в первом случае была специализированной и ограниченной. Но именно здесь *априорный* аргумент вступает в столкновение с реальными фактами. Фетиш, когда он представляется мужчине, помогает ему в том конкретном деле, которым он в данный момент занят. Но она продолжает действовать только как фетиш, при условии, что помогает ему впоследствии, а также в других вопросах. Желания владельца не ограничены, а следовательно, и его ожидания; задача фетиша - обеспечить ему всеобщее процветание (Хэддон, стр. 83). Что касается фетишей, то просто переворачивать факты - предполагать, что из-за того, что один фетиш может делать только одно, подхватывается много фетишей. Многие предметы подбираются на случай, если они окажутся фетишами, потому что, если предмет действительно окажется фетишем, он принесет своему владельцу удачу и процветание в целом — неизвестно, что он может сделать. Но процветание она приносит только своему владельцу, а не другим людям, не сообществу, поскольку сообществу закрыт доступ к ней.

Следующее различие между фетишизмом и политеизмом, согласно Хеффдингу, состоит в том, что боги политеизма развили в себе ту индивидуальность, которая на самом деле не является абсолютным недостатком духов фетишизма, но вряд ли можно сказать, что она присутствует должным образом. "Переход, - говорит он, - от сиюминутных и особых богов к богам, которых по праву можно назвать личностными, является одним из самых важных переходов в истории религии. Это обозначает переход от анимизма к политеизму" (стр. 145). И одним из внешних признаков того, что переход осуществлен, является, как с особым акцентом указывает Узенер, "то, что только на определенной стадии эволюции, *то есть* с появлением политеизма, боги приобретают собственные имена" (*ib.* 147).

Итак, я полагаю, что этот аргумент направлен на то, чтобы показать разницу между фетишизмом и политеизмом, которая едва ли существует, а поскольку она существует, это не является реальной разницей между ними. Она стремится свести к минимуму, если не отрицать, личность фетиша, чтобы возвысить личность богов политеизма. И затем это различие в степени индивидуальности, этот переход от одной ступени к другой демонстрируется как "один из самых важных переходов в истории религии". Следовательно, вопрос заключается, во-первых, в том, так ли уж велика разница, и, во-вторых, является ли это реальной разницей между фетишизмом и религией на политеистической стадии.

Разница в личностных качествах между духами фетишизма и богами политеизма не абсолютна. Фетиш, по словам доктора Хэддона, "обладает личностью и волей, у него также есть много человеческих характеров. Он обладает большинством человеческих страстей, гневом, местью, а также щедростью и благодарностью; он находится в пределах досягаемости влияния и может быть доброжелательным, следовательно, его следует осуждать и умиротворять, а также заручаться его помощью" (стр. 83); "фетишу поклоняются, ему молятся, ему приносят жертвы и с ним разговаривают" (стр. 89).

Но, возможно, можно сказать, что, хотя фетиш действительно "обладает личностью", только когда он приобрел достаточную индивидуальность, чтобы носить собственное имя, он становится богом, или фетишизм переходит в политеизм. На это следует ответить, что политеизм не ожидает столь почтительного отношения к эволюции имен собственных. В эволюции человеческой расы был период, когда люди не имели собственных имен и не знали своих собратьев по именам собственным; и все же они не сомневались в их личности. Простой факт заключается в том, что тот, кто должен получить имя - будь то человек или духовное существо, — должен быть там, чтобы его назвали. Оказавшись там, он может получить имя, потерявшее всякий смысл, как это обычно бывает с именами собственными в наши дни; или такое, которое имеет значение. Мать может обращаться к своему ребенку "Джон" или "мальчик", но какую бы форму обращения она ни использовала, она не сомневается, что у ребенка есть индивидуальность. Тот факт, что фетиш не приобрел собственного имени, не является доказательством того, что он не приобрел индивидуальности; если его можно, как говорит доктор Хэддон, "ласкать или плохо обращаться с ним в связи с его прошлым или будущим поведением" (стр. 90), его индивидуальность неоспорима. Если ему можно "поклоняться, молиться, приносить жертвы, разговаривать с ним", то он такой же личный, как любое божество в пантеоне. Если у этого нет собственного названия, то и у самих людей когда-то его не было. И сам Хеффдинг, похоже, не склонен следовать за Узенером в этом вопросе: "Ни один важный период, - говорит он (стр. 147), - в истории религии не может начинаться с пустого слова. Слово не может ни быть началом, ни существовать в начале". Наконец, Хеффдинг, чтобы подкрепить вывод о том, что политеизм произошел от фетишизма, говорит: "Влияние, оказываемое богослужением на жизнь религиозных идей, не может найти более поразительного подтверждения, чем в самом слове "бог": когда мы изучаем те этимологии этого слова, которые с филологической точки зрения кажутся наиболее вероятными, мы обнаруживаем, что это слово действительно означает "тот, кому приносятся жертвы", или "тот, кому поклоняются"" (стр. 148). Профессор Вильгельм Томсен считает первое объяснение более вероятным: "В таком случае существовала бы связь между корнем слова *"gott"* и *"giessen"* (лить), а также между греческим *chéein*, чей корень *chu* = санскритскому *hu*, от которого происходит *huta*, что означает "принесенный в жертву", а также "тот, кому приносятся жертвы"" (стр. 396). Теперь, если "бог" означает либо "тот, кому приносятся жертва", либо "тот, кому поклоняются", нам нужно только

спросить, кем совершается жертва или поклонение, согласно профессору Хеффдингу, чтобы увидеть ценность этого филологического аргумента. Главное различие между фетишем и богом заключается в том, что жертва приносится фетишу его владельцем, а поклонение богу - сообществом. Это филологическое происхождение слова "бог" не проливает никакого света на вопрос, кому поклоняется этот "бог"; но содержание процитированного мной отрывка показывает, что сам профессор Хеффдинг понимает поклонение богу как поклонение, совершаемое сообществом. Если это так, и если функция существа, которому поклоняются, состоит в том, чтобы исполнять желания своих почитателей, то функция существа, которому поклоняется сообщество, состоит в том, чтобы исполнять желания сообщества. И если это отличительный знак или отличительный знак бога, то поклонение богу отличается *toto caelo* от поклонения фетишу, отличительной чертой которого является то, что он подчиняется антисоциальным желаниям своего владельца и не почитается сообществом. И утверждать, что бог развился из фетиша, так же невозможно, как и утверждать — действительно, это утверждение — что практики, разрушительные для общества или социального благополучия, нужно только продвинуть достаточно далеко, и они докажут спасение общества.

Если на анимистической стадии, когда все сущее создается духами, для индивида возможно и желательно достигать своих индивидуальных целей путем сотрудничества с каким-либо духом, то для сообщества столь же возможно и более желательно заручиться помощью духа, который будет способствовать достижению целей, ради которых существует сообщество. Но эти цели не преходящи и не сиюминутны, и поэтому дух, который их продвигает, не может быть "сиюминутным" богом. И если мы примем описание Хеффдингом простейшего и самого раннего проявления религиозного духа как веры "в силу, которой небезразлично, имеет ли он [человек] опыт, который он ценит, или нет", мы должны быть осторожны и прояснить, что сила, которой поклоняется сообщество, поклоняются потому, что считается, что она заботится о том, чтобы у сообщества был опыт, который оно ценит. Сделав это условие, мы можем согласиться с дальнейшим утверждением Хеффдинга (стр. 147) о том, что "даже сиюминутные и особые боги подразумевали существование персонифицирующей тенденции и способности"; ибо, хотя с нашей точки зрения сиюминутный бог является внутренне противоречивым понятием, мы вполне готовы согласиться с тем, что эту тенденцию к персонификации можно считать первичной и примитивной: религия с самого начала была поиском силы, по существу личной. Но такой способ постижения духовных сил сам по себе не является отличительным от религии и не ограничивается ею: это интеллектуальная концепция; это сущность анимизма, а анимизм - это не религия. Сказать, что эмоциональный элемент также должен присутствовать, - это верно; но это также не послужит отделению фетишизма от религии. Фетишизм также эмоционален по своему тону: дикарь надеется подобрать предмет, который может оказаться обладающим фетишной силой; и он со страхом узнает *сухман* своего соседа. Бог - это не просто сила, воспринимаемая интеллектуально и ощущаемая эмоционально как личная сила, на которую можно надеяться или опасаться чего-либо; он действительно должен быть личной силой, и к нему следует относиться с надеждой и страхом, но так должно относиться к нему сообщество. И община, обращаясь к такой силе, поклоняется ему с самопожертвованием: бог - это действительно тот, кому приносятся жертвы и кому воздается поклонение общиной, с чьими интересами и чьей моралью - одним словом, с чьим благом он с самого начала отождествляется. "В отсутствие опыта познания добра как одной из реальностей жизни никто, - говорит Хеффдинг, - никогда бы не поверил в благость богов"; и, мы можем добавить, что благу сообщества поклоняются не меньше, чем богу сообщества. Именно в убеждении, что ему

действительно не все равно, коренится религиозное чувство; или, как выражается Хефдинг (стр. 162), оно коренится в "необходимости собраться и сконцентрироваться, смириться с самим собой, чувствовать, что нас поддерживает и несет сила, возвышающаяся над всякой борьбой и противодействием и превыше любых изменений". Здесь мы имеем, подразумеваемое с самого начала, то общение с богом или последующее стремление, которое необходимо для поклонения. Это вера. Это покой. Это желание сердца. И это не фетишизм, и не фетишизм это.

МОЛИТВА

Врач, если он хочет выполнять свою работу, должен знать как здоровое, так и больное тело или орган, когда он его видит. Он должен знать разницу между ними и симптомы как здоровья, так и болезни. В противном случае он рискует попытаться вылечить орган, который и без того здоров, — и в этом случае его лекарства просто усугубят болезнь. Это, очевидно, верно для врача, который стремится исцелить тело, и это в равной степени, если не столь очевидно, верно для врача, который стремится помочь больному разуму или душе. Теперь миссионер обнаружит, что язычники, которым он должен служить, имеют привычку молиться; и возникает вопрос, каково должно быть его отношение к этому? Он не может занять позицию, согласно которой молитва сама по себе является привычкой, подлежащей осуждению; он здесь не для того, чтобы искоренять эту привычку или тенденцию. Он также не находится здесь для того, чтобы создать эту привычку; она уже существует, и мудрый миссионер с благодарностью признает ее существование. Его дело не в том, чтобы учить свою паству молиться, а в том, как молиться, то есть за что и кому. Но даже если он таким образом мудро признает, что молитва - это привычка, которую нужно не создавать, а обучать самому, он все равно может опрометчиво предположить, что для язычника просто невозможно когда-либо молиться о чем-то правильном, и, следовательно, долг миссионера в первую очередь настаивать на том, что все, о чем молится дикарь или варвар, должно быть осуждено как по сути нерелигиозное и порочное. В таком случае, что скажет такой миссионер, если его пошлют к кхондам Ориссы, когда он увидит, что они молятся таким образом: "Мы не знаем, о чем хорошо просить. Ты знаешь, что для нас хорошо. Дай это нам!"? Может ли он сказать своей пастве: "Все ваши молитвы, все то, о чем вы молитесь сейчас, порочны; и ваша единственная надежда на спасение заключается в том, чтобы перестать молиться за них"? Если нет, то он должен признать тот факт, что язычники могут молиться, и молиться о некоторых вещах, о которых молиться правильно. И он должен не только признать этот факт, но и использовать его. Нет! более того, он должен не только признать этот факт, если он может навязаться ему, он должен приложить все усилия с намеренной целью выяснить, о чем молятся. Тогда он обнаружит, что находится в более тесном контакте с душой

человека, чем он когда-либо может достичь каким-либо другим способом; и тогда он может обнаружить, что есть другие вещи, о которых возносятся мольбы, о которых мог бы молиться только человек, имеющий ущербное или ошибочное представление о Том, кто единственный может ответить на молитву.

Но это грубый, не связанный с бизнесом способ управления делами, если миссионеру приходится приступать к своей работе неподготовленным в этом важном вопросе и выяснять эти вещи самому — а возможно, и не выяснять их вообще. Прикладная наука о религии должна вооружить его в этом отношении; она должна быть способна взять факты и истины, установленные наукой о религии, и применить их к целям миссионера. Но поразительным примером молодости и незрелости науки о религии является то, что она до сих пор не предприняла никаких попыток собрать факты, не говоря уже о том, чтобы согласовать и научно изложить их. Если что-то и становится ясным, когда мы задумываемся об этом в истории религии, так это то, что боги существуют для того, чтобы им молились: человек поклоняется им, потому что все вещи лежат у них на коленях. Именно на них человек возлагает все надежды; именно в молитве человек выражает свои надежды и желания. Именно из его молитв мы должны быть в состоянии узнать, каковы на самом деле боги, которым молится человек. То, что говорится о них в мифологии — или даже в теологии — является продуктом размышления и во многих случаях явно отличается от того, что дается сознанию в тот момент, когда человек стремится к общению с Высшим. И все же именно из мифологии или из еще более рефлексивного и взвешенного выражения ритуала, обрядов и церемоний наука о религии стремилась вывести природу богов, которым поклоняется человек. Был исследован весь аппарат религии, обряды и церемонии, жертвоприношения и алтари, поклонение природе и политеизм; было упущено из виду единственное, ради чего существуют все остальные, — молитва, в которой душа человека возносится или стремится вознестись к Богу.

Причина, приведенная профессором Тайлором (*Примитивная культура*, II, 364), заключается не в том, что предмет неважен, а в том, что он настолько прост; "природа молитвы настолько проста и знакома, — говорит он, — что ее изучение не требует тех подробностей фактов и аргументации, которые должны быть приведены к ритуалам, по сравнению с которыми они практически незначительны". Итак, действительно, знакомые вещи могут казаться простыми; но также бывает и так, что иногда вещи считаются простыми просто потому, что они знакомы, а не потому, что они простые. Тот факт, что они не так просты, как все предполагали, становится очевидным, когда обнаруживается, что люди придерживаются немного разных взглядов на них. Такие немного разные взгляды могут быть обнаружены и в этом случае.

Профессор Хеффдинг считает, что в низшей форме, в которой проявляется религия, "религия появляется под видом желания", таким образом становясь на сторону мнения, упомянутого профессором Тайлором (*op. cit.*, II, 464), что, что касается религии низшей культуры, в молитве "испрашивается исполнение желания, но желание пока ограничено личной выгодой". Теперь, исходя из того, что молитва является выражением желания, нам остается только спросить, чье желание? желание отдельного человека или общества? и мы увидим, что под простой и знакомой фразой "исполнение желания" скрывается расхождение во взглядах, которое, возможно, перерастет в очень большое расхождение во мнениях. Если мы обратимся к фактам, то можем привести в качестве примера молитву, произнесенную "громким грубым голосом жалобного тона" одним из Осейджей, обращенную к Уоконде, Хозяину Жизни: "Уоконда, сжался надо мной, я очень беден; дай мне то, в чем я нуждаюсь; дай мне успеха в борьбе с

моими врагами, чтобы я мог отомстить за смерть моих друзей. Пусть я смогу снимать скальпы, брать лошадей!" и т.д. (Тайлор, II, 365). Поэтому на Золотом побережье негр утром будет молиться: "Небеса! даруй мне что-нибудь поесть в этот день" (*ib.*, 368), а не "дай нам на этот день хлеба нашего насущного"; или, подняв глаза к небу, он обратится к богу небес таким образом: "Боже, дай мне сегодня рис и ямс, золото и пшеницу, дай мне рабов, богатство и здоровье, и чтобы я мог быть бодрым и расторопным!" (*ib.*). С другой стороны, Джон Таннер (*Повествование*, стр. 46) рассказывает, что, когда индейцы-алгонкины отправлялись флотом в путь. плывя на утлых каноэ из коры по озеру Верхнее, вождь обратился с молитвой к Великому Духу: "Ты создал это озеро; и ты создал нас, своих детей; теперь ты можешь сделать так, чтобы вода оставалась гладкой, пока мы благополучно переплываем его". Следует заметить, что вождь прямо не называл Великого Духа "наш Отец", но он говорил о себе и своих людях как о "ваших детях". Если мы снова перейдем к Африке, то обнаружим, что женщины масаи молятся таким образом; и следует отметить, что, хотя используется первое лицо единственного числа, оно используется хором женщин и фактически является множественным числом:—

Я

"Боже мой, я молюсь только тебе,
Чтобы мне было дано потомство.
К Тебе одному я взываю каждый день,
о утренняя звезда на высочайших небесах.
Бог грома и дождя,
Прислушайся к моей мольбе.
Владыка воздушных сил,
к тебе я возношу свою ежедневную молитву.

II

"Боже мой, я молюсь только тебе,
Чей вкус столь же преходяще сладок,
Как и у отборных трав,
Я ежедневно прошу Твоего благословения.
Ты слышишь, когда Я молюсь тебе,
И внимаешь в твоём милосердии.
Владыка воздушных сил,
к тебе я возношу свою ежедневную молитву".
—ХОЛЛИС, *Масаи*, стр. 346.

Когда профессор Тайлор говорит, что дикарь "просит исполнения желания, но желание пока ограничено личной выгодой", мы должны быть осторожны, чтобы не сделать вывод, что единственное преимущество, о котором дикарь способен молиться, - это его собственное

эгоистичное преимущество. Сам профессор Тайлор цитирует (II, 366) следующую молитву из военной песни одного делавара:

"О Великий Дух там, наверху,
Сжался над моими детьми
И моей женой!
Не дай им оплакать меня!
Позволь мне преуспеть в этом начинании,
Чтобы я мог убить своего врага
И принести домой знаки победы
моей дорогой семье и моим друзьям,
Чтобы мы могли радоваться вместе
Сжался надо мной и защити мою жизнь,
И я принесу тебе подношение".

Женщины масаи, молясь о благополучном возвращении своих сыновей с войн, заботятся не только об их личной выгоде:—

"О ты, кто дал, ты, кому мы молимся
О потомстве, не забирай сейчас свой дар.
О утренняя звезда, сияющая издалека,
Верни наших сыновей в целости и сохранности с войны".
—ХОЛЛИС, стр. 351.

Женщины масаи молятся не из чисто эгоистических побуждений о том, чтобы их воины имели преимущество над всеми их врагами: —

Я

"О Бог битв, сокруши
силу врага.
Пусть мы забираем их скот,
Самые могущественные из них залегли на дно.

II

"Пойте, о прекрасные девы,
Ради победы над врагом.
Настало время для молитвы
Об успехе, который, возможно, познают наши руки.

III

"Утренние и вечерние звезды,
Которые сияют в небесах,
Разрушают, как и в других войнах,
мощь противника.

IV

"О обитатель, где в вышине
на рассвете вспыхивает снег,
О Бог облаков, сокруши, взываем мы,
силу врага".
—*lb.*, стр. 352.

Опять же, дождь, о котором молятся манганджа озера Ньясса, действительно является преимуществом, но таким, которым пользуется сообщество и о котором молится само сообщество. Они приносили жертвы Верховному Божеству, чтобы оно даровало им дождь, и "жрица бросала еду горсть за горстью на землю, каждый раз призывая высоким голосом: "Услышь ты, о Бог, и пошли дождь!" и собравшиеся люди отвечали, тихо хлопая в ладоши и произнося нараспев (они всегда произносят свои молитвы нараспев): "Услышь ты, о Бог"" (Тайлор, стр. 368).

Таким образом, обращение к фактам показывает, что именно о желаниях общины заботится бог общины, и что именно представитель общины выражает эти желания в молитве, и что община может присоединиться к ним. Обращение к фактам показывает также, что человек может подавать индивидуальные прошения, например, когда йебу будет молиться: "Боже на небесах, защити меня от болезней и смерти. Боже, дай мне счастья и мудрости". Но мы можем с уверенностью заключить, что единственные молитвы, которые бог общины должен услышать, - это молитвы, соответствующие интересам и благополучию общины.

С этой точки зрения мы должны отказаться от более чем осторожного согласия с "мнением, что молитва появилась в религии низшей культуры, но что на этой более ранней стадии она была неэтичной" (Тайлор, 364). Молитва, очевидно, присутствует в религии низшей культуры, но сказать, что она там неэтична, значит сделать заявление, которое требует определения. Это утверждение означает то, что профессор Тайлор выражает позже в словах: "Вряд ли какая-либо молитва дикарей, подлинно туземная по своему происхождению, когда-либо была направлена на обретение нравственной доброты или на просьбу прощения за моральный грех" (стр. 373). Но это могло быть неправильно понято как означающее, что среди дикарей было принято или возможно молиться о вещах, признанных самим дикарем неправильными и осуждаемых сообществом в целом. Однако, во-первых, бог общины просто как бог общины не потерпел бы таких молитв. Далее, диапазон и степень дикарской морали менее обширны, чем она есть — или, по крайней мере, чем должна быть — в наши дни; и хотя мы должны признать разницу и в нужное время настаивать на ней, это не должно заставлять нас закрывать глаза на тот факт, что дикарь действительно молится о том, чтобы совершить то, что дикарская мораль считает своим долгом, например, храбро сражаться на благо своей жены, своих детей и своего племени, выполнить долг мести за убийство. И если он молится о богатстве, он также молится о мудрости;

если он молится о том, чтобы его бог избавил его от болезни, это показывает, что он человек, а не что он низкий тип человечества.

Таким образом, может показаться, что, хотя в религиях низкой культуры мы встречаем религию под видом желания, мы также обнаруживаем, что религия проводит различие между желаниями; есть желания, которые могут быть выражены богу сообщества, и желания, которые не могут. Далее, хотя желание должно зарождаться в сердце человека и отдельной личности, из этого не следует, что молитва зарождается в индивидуальном желании. Чтобы сказать это, мы должны предположить, что одно и то же желание не может возникнуть одновременно у разных людей. Но это явно ошибочное предположение: во время войны стремление к победе одновременно зарождается в сердцах всего племени; во время засухи молитва о дожде исходит из сердец всех людей; во время посева семян молитва о "благодатных плодах земли" может быть произнесена каждым членом общины. Теперь это именно те желания, которые, будучи желаниями, должны зарождаться в индивидуальных душах, но будучи желаниями каждого индивидуума в сообществе, являются желаниями сообщества, то есть желаниями, которые принимают форму молитвы, возносимой сообществом или его представителем богу сообщества. Антисоциальные желания не могут быть выражены сообществом или санкционированы религией. Молитва - это существенное выражение истинного социализма; и дух, побуждающий к нему, является и всегда был движущим духом социального прогресса.

Профессор Тайлор, отмечая "чрезвычайное развитие механической религии, молитвенной мельницы тибетских буддистов", предполагает, что это "возможно, приведет нас к заключению, имеющему широкое применение при изучении религии и суеверий; а именно, что теория молитв может объяснить происхождение чар. Формулы заклинаний, - говорит он, - во многих случаях являются настоящими молитвами и как таковые понятны. Там, где они являются простыми словесными формами, производящими свое воздействие на природу и человека посредством какого-то необъяснимого процесса, не могут ли они или типы, по образцу которых они были созданы, изначально быть молитвами, с тех пор превратившимися в мистические предложения?" (П. С., II, 372-373). Итак, если это предположение профессора Тайлора верно, то из этого следует, что поскольку чары и заклинания являются деградировавшими пережитками молитвы, то и магия в целом, из которой чары и заклинания являются лишь одним подразделением, является деградацией религии. То, что во многих случаях чары и заклинания являются пережитками молитвенных формул— из которых полностью испарился весь дух религии, теперь признали бы все изучающие религиоведческую науку. То, что молитвы могут застыть в традиционных формулах, а затем превратиться в бессмысленные повторения, которые на самом деле могут быть непонятны тем, кто их произносит, и поэтому воспринимаются как обладающие чисто магической силой и "природой, практически более или менее уподобленной природе чар" (l.c.), - это факт, который нельзя отрицать. Но когда однажды была признана истина о том, что молитвы могут переходить в заклинания, возникает предположение, что молитва возникла именно из заклинаний. Ртуть, нагретая до высокой температуры, становится красным осадком; а красный осадок, подвергнутый воздействию еще большего тепла, снова становится ртутью. Заклинания могут быть источником молитв, если молитвы имеют тенденцию перерастать в заклинания. Такая возможность согласуется либо с теорией о том, что магия предшествовала религии, либо, что еще точнее, с теорией о том, что религия просто есть магия, доведенная, так сказать, до более высокой моральной температуры. Поэтому мы должны рассмотреть возможность того, что процесс эволюции шел от заклинания к молитве (Р. Р. Маретт, *Фольклор* XV, 2, стр. 132-166); и давайте начнем рассмотрение с наблюдения, что

обратный переход — от молитвы к заклинанию — возможен только при условии, что религия полностью испарится в процессе. Молитва не становится оберегом до тех пор, пока из нее полностью не исчезнет религия: следовательно, оберег - это то, в чем нет религии и из чего, следовательно, никакая религия не может быть извлечена. Если бы тогда, *per impossibile*, можно было бы доказать, что в истории человечества был период, когда существовали чары и волшебство, а религия была совершенно неизвестна; если бы можно было утверждать, что дух религии, когда он, наконец, дохнул на человечество, превратил заклинания в молитвы — все равно все, что тогда было бы утверждено, это то, что за произносимыми формулами, которые были заклинаниями, следовали другие формулы, прямо противоположные заклинаниям. Не должны ли мы, однако, пойти на шаг дальше и признать, что одна и та же форма слов может быть молитвой и религией, когда они произносятся в одном духе, и тщетным повторением и простой магией, когда они произносятся в другом? Давайте признаем, что разница между молитвой и заклинанием заключается в различии духа, вдохновляющего их; и тогда мы увидим, что это различие существенно, фундаментально, настолько мало, что его следует игнорировать, насколько невозможно преодолеть.

Формула, используемая человеком, использующим ее для выражения своего желания, сама по себе может быть достаточной, а может и не быть достаточной, чтобы показать, является ли она религиозной по намерению и ценности. Так, в Западной Африке женщины Фрамина танцуют и поют: "Наши мужья ушли в землю Ашанти; пусть они сметут своих врагов с лица земли" (Фрейзер, *Золотая Ветвь*, ^ 2, I, 34). Мы можем сравнить песню, которую во время войны пели женщины масаи: "О Боже, которому я молюсь о потомстве, пусть наши дети вернутся сюда" (Холлис, стр. 351); и, по-видимому, нет причин, по которым, поскольку песня масаи религиозна, песня фрамин также не может рассматриваться как религиозная. Но мы должны помнить, что и молитвы, и заклинания имеют свое собственное содержание: желания, которые они выражают, проявляются не только в том, что сказано, но и в том, что сделано; и когда мы спрашиваем, что делают женщины Фрамин, когда поют процитированные выше слова, мы обнаруживаем, что они танцуют с кистями в руках. Щетки так же важны, как и слова. Поэтому предполагается, что вся церемония волшебная, что подметание - это симпатическая магия, а песня - заклинание. Слова объясняют, к чему должно привести действие, точно так же, как в Новой Каледонии, когда человек разжег дымный костер и совершил определенные действия, он "взывает к своим предкам и говорит: "Солнце! Я делаю это, чтобы вам было жарко и вы съели все облака на небе" (Фрейзер, *ib.*, 116). И снова у масаи во время засухи в огонь бросают амулет, называемый ол-кора; старики садятся вокруг огня и поют:

"Бог дождевого облака, утоли нашу жажду,
Мы знаем твою безграничную силу,
Как пастухи ведут свой скот на водопой,
Освежи нас своим охлаждающим душем".
-ХОЛЛИС, стр. 348.

Если ол-кора, брошенная в огонь, поднимает клубы дыма, напоминающие желаемые дождевые облака, то и здесь церемония, взятая в целом, имеет вид магического обряда, сопровождаемого произнесенным заклинанием. Верно, что в этом случае церемония подкрепляется обращением к богу, точно так же, как в случае с Новой Каледонией она подкрепляется обращением к поклонению предкам. Но это можно объяснить тем, что здесь мы имеем дело с магией и

чарами, которые постепенно вытесняются религией и молитвой; старая формула и старый ритуал находятся в процессе наполнения новым духом, духом религии, который является самым отрицанием и, в конечном счете, разрушением старого духа магии. Однако, прежде чем принять эту интерпретацию, которая призвана показать приоритет магии перед религией, мы можем заметить, что это не единственная интерпретация, которой поддаются факты. Оно основано на предположении, что произносимые слова предназначены для объяснения смысла совершаемых действий. Если это предположение верно, то исполнитель церемонии кому-то объясняет ее значение и намерение. Кому? В случае с новокаледонской церемонией - духам предков; в случае со стариками масаи - богу. Таким образом, религиозный аспект церемонии, в конце концов, представляется неотъемлемой частью церемонии, а не новым элементом в старом обряде. И тогда мы можем последовательно утверждать, что женщины Фреймина, которые поют: "Наши мужья ушли в страну Ашанти; пусть они сметут своих врагов с лица земли", либо все еще осознают, что обращаются с молитвой к своему родному богу; или что, если они больше не осознают этого факта, то когда-то осознавали, и то, что изначально было молитвой, из-за тщетного повторения превратилось в простое заклинание. Все это делается при условии, что в этих церемониях слова предназначены для объяснения смысла совершаемых действий, и, следовательно, для того, чтобы объяснить это кому-то, возможно, он поймет и исполнит желание исполняющего церемонию его сердца. Но, поскольку последствия этого предположения не подтверждают теорию о том, что молитве должно предшествовать заклинание, давайте отбросим предположение, что слова объясняют смысл совершаемых действий. Давайте рассмотрим возможность того, что, возможно, совершаемые действия предназначены для того, чтобы объяснить слова и сделать их более убедительными. Нельзя отрицать, что в моменты волнения мы выражаем себя жестами и игрой своих черт так же, как и словами; действительно, при чтении пьесы мы склонны упускать полное значение слов просто потому, что им не помогают и не интерпретируют жесты и черты лица актера. Если мы примем эту позицию, что выполняемые действия объясняют произнесенные слова и усиливают их, тогда подметание, совершаемое женщинами Фрамин, опять же, не является магическим; оно просто подчеркивает слова: "пусть они сметут своих врагов с лица земли", и показывает силу, к которой обращаются, чего именно хотят. Дым, поднимаемый поклоняющимися предкам из Новой Каледонии или стариками масаи, является способом обозначения облаков, которые они хотят привлечь или предотвратить соответственно. Столь же наглядный пример можно привести на островах Кей: "Когда воины уходят, женщины возвращаются в дом и выносят определенные корзины с фруктами и косточками. Этими фруктами и косточками они умащивают и кладут на доску, бормоча при этом: "О господь солнце, луна, пусть пули отскакивают от наших мужей, братьев, нареченных и других родственников, точно так же, как капли дождя отскакивают от этих предметов, смазанных маслом"" (Фрейзер, указ. соч., стр. 33). Я думаю, совершенно разумно рассматривать совершаемое действие как объяснение произнесенных слов и желаемого; сами женщины объясняют своим господам, солнцу и луне, — с точностью, естественной для женщин, когда они объясняют, чего они хотят, — как именно они хотят, чтобы пули отскакивали, точно капли дождя. Однако доктор Фрейзер, у которого я процитировал эту иллюстрацию, возможно, не рассматривая возможность того, что выполняемые действия могут объяснять слова, вынужден объяснить действие как магическое: "в этом обычае церемония помазания камней, чтобы пули могли отскакивать от людей, как капли дождя от камней, является частью чистой симпатической или имитационной магии". Поэтому он вынужден предположить, что молитва солнцу - это молитва о том, чтобы он привел в действие заклинание, и, возможно, является более поздним дополнением. Но независимо от возможности того, что

выполненные действия объясняют слова, или, скорее, что и слова, и действия предназначены для того, чтобы точно разъяснить the sun, что такое петиция, что говорит против предположения доктора Фрейзера, так это то, что женщины хотят, чтобы пули отскакивали, и именно к силе бога они призывают и на которую полагаются в исполнении своей молитвы.

Однако есть еще одно соображение, которое нам, возможно, следует принять во внимание. Человек, когда у него есть желание, которое он хочет реализовать, — а вся наша жизнь проходит в попытках реализовать то, чего мы желаем, — предпринимает все шаги, которые опыт считает необходимыми или подсказывает разум; и, когда он сделал все, что в его силах, он все еще может чувствовать, что в этой жизни нет ничего определенного, и дело может не получиться. При таких обстоятельствах он может молиться, и часто молится, чтобы его усилия увенчались успехом. Теперь доктор Фрейзер во втором издании своей книги *"Золотая ветвь"*, желая показать, что периоду религии предшествовал нерелигиозный период в истории человечества, предполагает, что сначала человек понятия не имел, что его попытки реализовать свои желания могут потерпеть неудачу, и что именно "запоздалое осознание" этого факта привело его к религии. Это запоздалое признание, по его словам, вероятно, "происходило очень медленно, и потребовались долгие годы для его более или менее совершенного осуществления. Ибо признание бессилия человека влиять на течение природы в широком масштабе должно было происходить постепенно" (I, 78). Я бы предположил, однако, что дикарю не могло потребоваться "много лет", чтобы обнаружить, что его желания и планы не всегда сбываются. Я думаю, это заходит слишком далеко — воображать, что на протяжении долгих веков человек понятия не имел, что его попытки реализовать свои желания могут потерпеть неудачу. Если религия возникает, как предполагает доктор Фрейзер, когда человек осознает свою собственную слабость и зачастую собственное бессилие осуществить то, чего он больше всего желает, тогда человек в своем самом примитивном и беспомощном состоянии должен был быть наиболее готов признать, что существуют силы, отличные от него самого, и желать, то есть молиться об их помощи. Несомненно, его молитвы были бы наиболее настойчивыми во время более серьезных кризисов, во времена эпидемий, засухи, голода и войн; но именно в период дикости голод наиболее част и засухи следует опасаться больше всего. Против них он принимает все известные ему меры, все практические шаги, которые может предложить естественная наука, как она понимается им. Теперь его теория и практика включают в себя множество вещей, которые, хотя в более поздние дни они считаются сверхъестественными и магическими, являются для него обычными естественными средствами достижения желаемых результатов. Но когда он предпринял все шаги, которые подсказывает практический разум и одобряет опыт прошлого, дикий человек, измученный страхом надвигающейся засухи или голода, все же может выдохнуть молитву Манганджа, "Услышь ты, о Боже, и пошли дождь". Однако, когда он это делает, я полагаю, вдвойне ошибочно делать вывод, что эта молитва заменяет заклинание или что помимо молитвы совершаемые действия являются и изначально были магическими. Эти действия могут быть основаны на принципе, что подобное порождает подобное, и могут выполняться как обычные, естественные средства для достижения эффекта, в которых нет ничего магического. И они сопровождаются молитвой, которая является не просто объяснением или изложением цели, с которой совершаются действия, но выражением сердечного желания.

Таким образом, д-р Фрейзер не представил никаких *априорных* доказательств какой-либо убедительности, и, следовательно, они, вероятно, не будут представлены кем-либо другим, чтобы показать, что в истории человека когда-либо был период, когда молитвы и религия были

ему неизвестны. Остается открытым вопрос, известны ли науке о религии какие-либо реальные примеры. К сожалению, как я указывал в начале этой лекции, религиозная наука настолько пренебрегла темой молитвы, что даже сейчас мы едва ли способны выйти за рамки заявления, сделанного более четверти века назад профессором Тайлором о том, что "на низких уровнях цивилизации есть много рас, которые отчетливо признают существование духов, но точно не известно, чтобы они молились им даже мысленно" (Р. С. II, 364). Утверждение профессора Тайлора тщательно охраняется: о существовании рас, о которых точно неизвестно, что они молятся. Не исключена возможность того, что они все же могут быть обнаружены для совершения молитв.

Теперь, если мы обратимся к одному из самых низких уровней культуры, к австралийским чернокожим, мы обнаружим, что среди студентов существует много сомнений в том, что "аборигены сознательно исповедуют какую бы то ни было форму религии" (Ховитт, *Коренные племена Юго-Восточной Австралии*), и мистер Ховитт считает, что в юго-восточной Австралии нельзя утверждать, что они исповедовали, хотя их верования таковы, что они могли бы легко развиваться в настоящую религию (стр. 507). В настоящее время одним из племен юго-восточной Австралии является диери. Для них дождь очень важен, поскольку периоды засухи часты; и "церемонии вызывания дождя считаются очень важными" (стр. 394). Церемонии символичны: "кровь символизирует дождь" и два больших камня, "представляющие собирающиеся облака, предвещающие дождь", точно так же, как жители Новой Каледонии выпускают клубы дыма, символизирующие дождевые тучи, а масаи, как мы предположили, бросают ол-кору в огонь с той же целью. Но новокаледонец не только выполняет действия, предписанные для ритуала, он также вызывает духов своих предков; а масаи не только исполняют надлежащий танец, но и вызывают к богу дождевого облака. Диери, однако, должны довольствоваться своей символической или симпатической магией и не возносить никаких молитв. Но, не подозревая об этом факте, они молятся: они взывают "к вызывающим дождь *Мура-мурас*, чтобы дать им силу вызвать сильный ливень, громкими голосами заявляя о бедственном положении страны и полуголодном состоянии племени вследствие трудностей с добычей пищи в количестве, достаточном для сохранения жизни" (стр. 394). *Мура-муры* кажутся духами предков, подобными тем, которых призывают жители Новой Каледонии. Если мы обратимся к племени эуахлайи на северо-западе Нового Южного Уэльса, мы обнаружим, что во время обрядов Бура Бьями возносят молитву, "прося его позволить чернокожим жить долго, ибо они были верны его подопечным, о чем свидетельствует соблюдение церемонии Бура" (Л. Паркер, *The Euahlayi Племя Эуахлайи*, стр. 79). Это молитва общины к Байами, и она соответствует тому, что мы отмечали ранее, а именно. что бог общины озабочен желаниями общины. Другая молитва, о характере которой миссис Паркер, предоставившая нам информацию, не сообщается, возносится на похоронах, предположительно в Бьямиэ, общиной или ее представителем. Миссис Паркер добавляет: "Хотя мы говорим, что на самом деле у этих людей есть всего две попытки помолиться: одна у могилы и одна во внутреннем кольце Бура, я думаю, возможно, мы ошибаемся. Когда мужчина призывает на помощь накануне битвы или в час опасности и нужды; когда женщина напевает над своим ребенком заклинание, чтобы сохранить его честным и преданным и чтобы он был пощажен в опасности, — несомненно, эти напевы имеют природу молитв, порожденных тем же элементарным настроением ума, что и наши более сложные литании". В качестве примера напевов миссис Паркер приводит песню матери над своим ребенком, как только он начинает ползать:

"Будь добр,
Не кради,
Не трогай то, что принадлежит другому,
Оставь все это в покое,
Будь добр".

Этих примеров может быть достаточно, чтобы показать, что год или два назад было бы небезопасно делать вывод из того факта, что австралийцы, как известно, не молились, и, следовательно, молитва была им неизвестна. Действительно, мы можем смело пойти дальше и предположить, что другие примеры, помимо отмеченных, действительно существуют, хотя они не были замечены или если наблюдаемые не были поняты. У северных племен центральной Австралии обряды совершаются для обеспечения пропитания, точно так же, как у диери они совершаются для предотвращения засухи. Как мы видели, обряды диери сопровождаются молитвой. Обряды кайтиш, способствующие росту травы, сопровождаются пением слов, которые "не имеют значения, известного туземцам наших дней" (Спенсер и Гиллен, *Северные племена*, стр. 292). У племени мара ритуал вызывания дождя состоит просто в том, чтобы "пропеть" воду, выпить ее и выплюнуть во все стороны. В племени анула "дюгонь - любимая пища", и если туземцы хотят вытащить их из скал, они "могут сделать это, "распевая" и бросая палки в камни" (*ib.*, стр. 313, 314). Разумно предположить, что во всех этих случаях "пение" теперь является просто заклинанием. Но если мы вспомним, что молитвы, когда их значение забывается, превращаются из-за тщетных повторений в простые заклинания, мы также можем разумно предположить, что эти австралийские заклинания являются деградировавшими молитвами; и мы в некоторой степени утвердимся в этом предположении благодаря тому факту, что в племенах кайтиш слова, которые поются, "не имеют значения, известного туземцам наших дней". Если смысл испарился, то вместе с ним, возможно, испарилась и религия. То, что обряды, существенной частью которых является "пение", теперь стали магическими и используются исключительно для пополнения запасов дюгоней и других продуктов питания, может быть свободно признано; но небезопасно делать вывод, что цель, с которой продолжают практиковаться обряды, полностью соответствует той цели, с которой они были выполнены изначально. Если значение "пения" полностью утратилось, то смысл обрядов, возможно, претерпел изменения. В наши дни считается, что этот ритуал увеличивает количество дюгоней или других продуктов питания. Но, возможно, первоначально он использовался для других целей. Предположительно, обряды подобного рода, несомненно, какого-то рода, практикуются австралийцами, чьим тотемом является мухоловка, водяной жук или вечерняя звезда. Но они не едят мух или жуков. Их первоначальной целью при выборе вечерней звезды не могло быть увеличение ее численности. Это также не могло быть целью выбора комара в качестве тотема. Но если целью обрядов не является увеличение числа комаров, мух и жуков, то в первую очередь это не обязательно должно было быть целью, с которой совершались обряды в случае с другими тотемами.

Давайте теперь вернемся к утверждению профессора Тайлора о том, что "на низких уровнях цивилизации существует множество рас, которые отчетливо признают существование духов,

но, как известно, не молятся им даже мысленно". Как мы видели, число тех рас, которые, как известно, не молятся, сокращается. И я думаю, мы можем пойти еще дальше и сказать, что там, где в существование духов не просто верят, но и используют с целью установления постоянных отношений между сообществом и духом, мы можем с уверенностью заключить, что сообщество возносит молитву духу, даже если этот факт, возможно, ускользнул от внимания путешественников. Причина, по которой мы можем сделать такой вывод, заключается в том, что на более низких уровнях цивилизации мы встречаемся с религией, по словам Хеффдинга, "под видом желания". Мы можем выразить ту же истину другими словами и сказать, что религия с самого начала практична. Те молитвы, которые, как нам известно, возносятся низшими расами, всегда практичны: это могут быть определенные просьбы об определенных благах, таких как урожай, дождь или победа во время войны; или это могут быть общие просьбы, такие как у кхондов: "Мы не знаем, о чем для нас хорошо просить. Ты знаешь, что хорошо для нас. Дай это нам". Но в любом случае бог сообщества существует для того, чтобы способствовать благу сообщества. Дикарь верит, что есть силы, способные удовлетворить его просьбы, потому что у него есть прошения. Молитва - это самый корень религии. Когда дикарь принимает все известные ему меры для достижения желаемого результата, он затем переходит к молитве о желаемом дожде, громко взывая "об обнищании страны и полуголодном состоянии племени". Это правда, что именно в моменты стресса особенно, если не исключительно, дикарь обращается к своему богу — и то же самое можно сказать о многих из нас, — но он обращается к нему с уверенностью и надеждой. Если бы у него не было уверенности и надежды, он бы не возносил молитв. Но у него есть надежда, у него есть вера; и каждый раз, когда он молится, его сердце говорит, если его слова этого не делают: "На Тебя, Господь, мы уповаем".

О том, что молитва является сутью, самым дыханием религии, без которого она умирает, свидетельствует тот факт, что среди самых низших рас человечества мы часто находим предания о существовании высшего бога или высшего существа, творца мира и отца человечества. Многочисленные следы этой умирающей традиции были собраны благодаря неутомимой энергии и непревзойденным знаниям мистера Эндрю Лэнга в его книге *"Становление религии"*. В Западной Африке доктор Нассау (*Фетишизм в Западной Африке*, стр. 36 и далее) "сотни раз" (стр. 37) обнаруживал, что "они знают о Существо, превосходящем их самих, о котором они сами, - говорит он, - сообщают мне, что он - Создатель и Отец". Что характерно для веры дикарей в этого бога, так это то, что, по словам доктора Нассау, "это общепринятая вера, но она не часто влияет на их жизнь. "Бог присутствует не во всех их мыслях." На практике они не поклоняются Ему". "На самом деле вера - это умирающая традиция; и она умирает, потому что молитва не возносится этому далекому и традиционному богу. Я говорю, что вера - это умирающая традиция, и я говорю так потому, что все ее элементы, которые присутствуют и действуют там, где сообщество верит в бога сообщества, молится ему и поклоняется богу сообщества, частично, но только частично присутствуют там, где вера выживает, но как традиция. Так, например, там, где вера действует полностью, бог сообщества санкционирует мораль сообщества; но иногда, когда вера стала просто традиционной, предполагается, что этот традиционный бог не проявляет интереса к сообществу и не оказывает никакого этического влияния на сообщество. Таким образом, в Западной Африке Ньянкупона "скорее игнорируют, чем боготворят". С другой стороны, на Андаманских островах, где бог Пулуга все еще разгневан грехом или неправильными поступками, он сочувствует тем, кто испытывает боль или бедствие, и "иногда соизволяет оказать помощь" (Лэнг, стр. 212,

цитируя *Человека*, J. A. I., XII, 158). Опять же, там, где вера в бога общины полностью действует, случаи, когда возносятся молитвы общины, также являются случаями, когда совершается жертвоприношение. Там, где не возносятся жертвы и молитвы, вера все еще может какое-то время сохраняться, как это происходит среди жителей Огненного огня. Они не приносят жертв и, насколько известно, не возносят молитв; но убийство человека навлекает гнев их бога, большого человека в лесу: "Идет дождь, идет снег, идет град, дует ветер, дует, очень сильно дует. Очень плохо убивать человека. Большому человеку в лесу это не нравится, он очень зол" (Лэнг, стр. 188, цитируя Фицроя, II, 180). Но когда жертвоприношения и молитвы прекращаются, конечным результатом становится то, что наблюдается среди аборигенов Западной Африки, которые, как сообщает нам доктор Нассау (стр. 38), говорят в отношении Анзама, которого они признают своим Создателем и Отцом: "Почему мы должны заботиться о нем? Он не помогает и не вредит нам. Это духи, которые могут причинить нам вред, которых мы боимся и которым поклоняемся, и о которых заботимся." Кто такие духи, доктор Нассау не говорит, но это, должно быть, либо другие боги этого места, либо духи фетиша. И причина, по которой больше не считается, что Анзам помогает или вредит туземцам, очевидно, заключается в том, что по той или иной причине в настоящее время больше не существует какой-либо устоявшейся формы поклонения ему. Община, богом которой он изначально был, возможно, распалась, или, что более вероятно, была распущена, в результате чего община, собравшаяся, чтобы вознести молитву и принести жертву Анзаму, была рассеяна; и сохранилась только память о нем. Поэтому нет ничего более естественного, чем то, что туземцы, когда доктор Нассау спрашивает их: "Почему вы не поклоняетесь ему?" (стр. 38), должны придумать причину, а именно: что поклоняться ему сейчас бесполезно — правда в том, что эта форма поклонения исчезла по причинам, которые теперь уже не укладываются в голове туземцев. В любом случае, когда молитвы перестают возноситься — будь то из-за распада общины или из-за открытия какого-то нового квартала, которому можно возносить молитвы с большей надеждой на успех, - когда молитвы по какой-либо причине перестают возноситься богу, поклонение ему также начинает прекращаться, ибо дыхание жизни покинуло его.

В этой лекции, поскольку мой предмет - первобытная религия, я не пытался проследить историю молитвы дальше высшей точки, которой она достигает на низших уровнях религии. Этого достигает молитва Кхонд: "Мы не знаем, о чем хорошо просить. Ты знаешь, что хорошо для нас. Дай это нам". Это также высшая точка, достигнутая самым религиозным умом среди древних греков: Сократ молился богам просто о благе, потому что боги лучше знали, что такое добро (Хен., *Памятка*, I, iii, 2). Общее впечатление, оставляемое в уме молитвами, возносимыми на этой стадии религиозного развития, состоит в том, что человек здесь, а боги — там. Но "там" так далеко. И все же, как бы далеко это ни было, человеку никогда не приходило в голову, что это так далеко, что боги не могут услышать. Возможность вступления человека в какое-либо общение с ними существовала всегда. Нет! более того, постулировалась общность интересов между ним и ними: боги должны были продвигать интересы сообщества, а человек должен был служить богам. В тех случаях, когда приносилась жертва и возносилась молитва, верующие входили в присутствие Бога и стремились к общению с Ним; но акцент делался скорее на приносимой жертве, чем на возносимых молитвах. Общение, на которое было нацелено жертвоприношение животных, иногда могло быть грубым, а иногда мистическим; но именно жертвоприношение, а не сопровождавшая его молитва считались необходимыми для желаемого общения, как средство преодоления пропасти между человеком здесь и богами там. Однако для того, чтобы преодолеть этот разрыв, необходимо было новое откровение,

раскрывающее истинную природу жертвы, требуемой Богом, и общения, которого желает человек. И это откровение сделано в Нашей Молитве Господней. При самом серьезном и неподдельном желании использовать теорию эволюции как средство упорядочивания фактов истории религии и предоставления нам возможности — насколько это возможно — понять их, необходимо отметить как факт, что теория эволюции неспособна объяснить откровение, сделанное в Нашей Молитве Господней, о духе, который является одновременно человеческим и божественным. Это луч света, который, освещая тьму прошлого, позволяет нам увидеть, куда слепо стремился человек со своими молитвами и жертвами, место, где он мечтал бы оказаться. Это самый надежный маяк, который миссионер может протянуть тем, кто все еще находится во тьме и кто показывает тем фактом, что они молятся — хотя бы о дожде, об урожае и победе над всеми своими врагами, — что они борются с тьмой и что они не отвернулись полностью от света Его лика, который никогда не бывает далеко от любого из нас. Их сердца внутри них готовы свидетельствовать. Религия присутствует в них, пусть только под "видом желания"; но это "желание всех народов", к которому они стремятся.

По словам Хеффдинга, "в природе религиозного чувства есть две тенденции: с одной стороны, существует потребность собраться и сконцентрироваться, смириться, почувствовать, что нас поддерживает и несет сила, возвышающаяся над всякой борьбой и противостоянием и неподвластная любым изменениям. Но в религиозном сознании дает о себе знать другая потребность, потребность почувствовать, что в разгар борьбы на нашей стороне есть товарищ по борьбе, который по собственному опыту знает, что значит страдать и встречать сопротивление" (*Философия религии*, § 54). Между этими двумя тенденциями Хеффдинг обнаруживает оппозицию, или противоречие, "антиномию религиозного чувства". Но именно потому, что христианство единственное из всех религий признает обе потребности, оно выходит за пределы антиномии. Антиномия действительно носит чисто интеллектуальный характер. Сам Хеффдинг говорит: "Только когда возможны воспоминание, сопоставление и сличение, мы обнаруживаем противоположность или противоречие между двумя тенденциями". И говоря, что, поскольку воспоминание, сопоставление и сличение являются интеллектуальными процессами, он признает, что антиномия носит интеллектуальный характер. О том, что это не антиномия религиозного чувства, свидетельствует тот факт, что эти две потребности существуют, то есть ощущаются обе. Говорить *априори*, что и то, и другое не может быть удовлетворено, бесполезно перед лицом того факта, что те, кто их чувствует, находят, что христианство их удовлетворяет.

ЖЕРТВА

В своей последней лекции я привлек внимание к тому факту, что наука о религии странным образом пренебрегает темой молитвы. Религия, в какой бы форме она себя ни проявляла, по существу практична; человек желает вступить в общение со своим богом, и при этом он преследует практическую цель. Эта цель может заключаться в том, чтобы получить материальное благословение определенного рода, такое как победа в войне или наслаждение плодами земли в должное время года, или же целью может быть вознесение благодарности за урожай и молитва о продолжении процветания в целом. Или целью молитвы может быть просьба об избавлении от материального зла, такого как голод или чума. Или это может быть просьба об избавлении от морального зла и о силе исполнять волю Бога. Одним словом, если бы у человека не было возможности помолиться, то самым сильным, если не единственным мотивом, побуждающим его искать причастия, было бы желание. Теперь некоторым из нас может показаться, что *априори* нет никаких причин, по которым общение, которого мы добиваемся таким образом в молитве, должно требовать какого-либо внешнего обряда, санкционирующего или обуславливающего его. Если такова наша *априорная* точка зрения, мы будем тем более удивлены, обнаружив, что на самом деле внешний обряд всегда считался необходимым; и этот обряд всегда был и остается жертвоприношением в той или иной его форме. Или, выражая тот же факт по-другому, общественное богослужение с самого начала было условием, без которого частное богослужение не могло начаться и без которого частное богослужение не может продолжаться. Для любой формы религии, какой бы она ни была, важно, чтобы это была религия, чтобы существовало сообщество верующих и бог, которому поклоняются. Узами, которые объединяют верующих друг с другом и со своим богом, является религия. С самого начала общественное богослужение, в котором объединились верующие, выражалось в обрядах — жертвоприношениях — и в молитвах общины. В конце концов, возносимые молитвы — это молитвы "Отче наш"; и если верующий пространственно отделен от своих братьев по вере, то он духовно соединен со ними даже в частной молитве.

Тогда мы можем признать, что молитва логически и в конечном счете подразумевает жертву в том или ином ее значении; и что жертвоприношение как обряд бессмысленно и невозможно без молитвы. Но если мы признаем, что жертвоприношение, где бы оно ни происходило, подразумевает молитву, тогда тот факт, что наблюдатели за дикими или варварскими обрядами описали ритуальные действия жертвоприношения, но не соблюдали или пренебрегли сообщить о подразумеваемых молитвах, не приведет нас к ошибке представления, что жертвоприношение — это обряд, который может существовать — что он может иметь религиозное значение — без молитвы. Мы можем уделять внимание и тому, и другому, жертвоприношению или молитве, как мы можем обращать внимание на вогнутость или выпуклость кривой, но мы не можем отрицать существование и присутствие одного из них, потому что наше внимание случайно сосредоточено на другом. Отношение одного к другому в первобытной религии мы можем выразить, сказав, что молитва определяет мотив, с которым приносится жертва, и что жертва необходима для молитвы, которая не была бы эффективной без жертвы. Причина, по которой сообщество может обращаться к богу, которому оно поклоняется, заключается в том, что считается, что бог каким-то образом отождествляется с сообществом и что его интересы находятся под его опекой. И обряд жертвоприношения ощущается для того, чтобы сделать отождествление более реальным. Молитва, опять же, возможна только к тому богу, которому известна община; с которым она более или менее

отождествляется; и с которым, когда требуется его помощь, община стремится отождествить себя более эффективно. Средством идентификации, без которого молитвы общины были бы безрезультатны, является жертвоприношение. Вероятно, самой ранней формой жертвоприношения можно считать принесение в жертву животного, за которым следует жертвенная трапеза. Позже, когда у бога будет определенное место, в котором, как считается, он проявляет себя, — дерево или храм, — тогда идентификация может быть осуществлена путем прикрепления подношений к дереву или храму. Но в любом случае то, к чему стремится посвященное подношение или жертвенная трапеза, выражается в слове "объединение". Верующие желают чувствовать, что они едины с духом, которому они поклоняются. И желание испытать это чувство единения особенно сильно, когда чума или голод делают очевидным, что между богом и общиной, которая обычно находится на его попечении и под его защитой, произошло некоторое отчуждение. Жертвы и молитвы, приносимые в таком случае, очевидно, не впервые открывают общение между богом и его племенем: они возрождают и усиливают общность, которая, как чувствуется, уже существует, даже несмотря на временные невзгоды, такие как засуха или голод, свидетельствующие о том, что племя допустило, чтобы оно стало менее близким, чем должно быть, или что оно было нарушено проступками отдельных членов сообщества. Но не только во времена общественных бедствий община обращается к своему богу с жертвой и молитвой. Так случилось, что молитвы, возносимые о победе в войне, или о дожде, или об избавлении от голода, являются примерами молитв столь заметного характера, что они привлекли внимание путешественников во всех частях света, от эскимосов до австралийских негров или негров Африки. И именно к этому классу молитв я в основном привлекал ваше внимание в прошлой лекции. Но если вдуматься, это, по сути, случайные молитвы, которые возносятся во время великих кризисов племенной жизни, когда на карту поставлено само существование племени. Однако такие кризисы по самой своей природе не являются регулярными или нормальными; и было бы ошибкой предполагать, что дикие или варварские народы возносят молитвы только в таких случаях. Если мы хотим обнаружить самую раннюю форму регулярно повторяющегося общественного богослужения, мы должны поискать какой-нибудь регулярно повторяющийся повод для этого. Одним из таких регулярно повторяющихся событий является время сбора урожая, другим - время посева семян, третьим - ежегодный церемониал, на котором мальчики, достигшие в течение года мужского возраста, посвящаются в секреты или "мистерии" племени. Это главные и, возможно, единственные регулярно повторяющиеся случаи общественного богослужения, отличающиеся от нерегулярных кризисов войны, эпидемии, засухи и голода, которые затрагивают общину в целом, и от нерегулярных случаев, когда отдельный член общины молится о потомстве, или об избавлении от болезни, или об успехе в частном предприятии, которым он случайно занимается.

Из регулярно повторяющихся случаев общественного богослужения я выберу, для начала, обряды, связанные со временем сбора урожая. И я сделаю это отчасти потому, что наука о религии предоставляет нам совершенно определенные сведения как о жертвоприношениях, так и о молитвах, которые обычно возносятся в таких случаях; а отчасти потому, что возносимые молитвы особого рода и проливают новый свет на природу общения, которое племя стремится осуществить посредством жертвоприношения.

В Саа, на Соломоновых островах, предлагают ямс, и человек, предлагающий его, кричит громким голосом: "Это твое, ешь" (Фрейзер, *Г. Б.*[^] 2, II, 465). На островах Общества существует формула: "Вот, Тари, я принес тебе кое-что поесть" (*ib.*, 469). В Индокитае приглашение такое

же: "Вкуси, о богиня, эти первые плоды, которые только что были собраны" (*ib.*, 325). В этих случаях на самом деле нет выраженных слов благодарности; но мы можем с уверенностью предположить, что подношения являются благодарственными подношениями и что чувство, с которым делаются подношения, - это чувство признательности. Так, в Сегам нам сказано, что первые плоды предлагаются "в знак благодарности" (*ib.*, 463). На Нигере формула Онитша ясна: "Я благодарю Бога за то, что мне было позволено есть новый батат" (*ib.*, 325). В Тюме в Ост-Индии "сосуды, наполненные рисом, преподносятся в качестве благодарственного подношения богам" (*ib.*, 462). Жители Ниаса в этих случаях возносят благодарность за дарованные им благословения (*ib.*, 463). Благодаря очень естественному переходу мыслей и чувств благодарность за прошлые милости приводит к молитве о продолжении милости в будущем. Так, в Тане, на Новых Гебридах, формула звучит так: "Сострадательный отец! вот вам немного еды; съешьте ее; будьте добры к нам из-за этого" (*ib.*, 464); в то время как басуто говорят: "Благодарю вас, боги; дайте нам хлеба и завтра" (*ib.*, 459); а в молитвах Тонга, возносимых при подношении первых плодов, молятся о защите богов и просят их о благополучии в целом, хотя в особенности о плодах земли (*ib.*, 466).

Молитвы первобытного человека, которые я цитировал в своей последней лекции, носили характер прошений, что было естественным и даже неизбежным ввиду того факта, что им отдавалось предпочтение в случаях, когда племя находилось в исключительном бедствии и нуждалось в помощи богов, на защиту которых полагалось сообщество. Но молитвы, которые я только что процитировал, по своей сути не являются прошениями или просьбами, хотя в некоторых случаях они имеют тенденцию становиться таковыми. По сути, это благодарственные молитвы, а приношения - благодарственные подношения. Таким образом, наша концепция примитивной молитвы должна быть расширена и включать в себя оба ментальных настроения — благодарность за прошлые или настоящие благословения, а также надежду на благословения, которые еще придут. И поскольку жертвоприношение сопутствует молитве, мы должны признать, что жертвоприношения также служат выражением обоих ментальных установок. И мы должны отметить, что в регулярно повторяющейся форме общественного или племенного богослужения, с которой мы сейчас имеем дело, доминирующим чувством, которому придается выражение, является чувство благодарности. Племя стремится к общению со своим богом, чтобы выразить свою благодарность. Даже дикарь, который просто говорит: "Вот, Тари, я принес тебе кое-что поесть", или, еще более кратко, "Это твое, можешь поесть", выражает благодарность, хотя и в дикой манере. И средство, к которому прибегает дикарь для обеспечения того общения, которое он стремится регулярно возобновлять с племенным богом, - это жертвенная трапеза, в которой принимают участие бог и его почитатели. На протяжении всей церемонии, независимо от того, рассматриваем ли мы произносимые слова или совершаемые действия, нет никакого намека на магию и никакой возможности превратить церемонию в магический акт, предназначенный для достижения какого-либо желаемого результата или для осуществления какого-либо ограничения сил, которым адресована церемония. Ментальный настрой - это настрой благодарности.

Осмелюсь предположить, что невозможно отделить описанные мною церемонии получения первых плодов от церемоний, наблюдаемых австралийскими чернокожими парнями в аналогичных случаях. И также невозможно не заметить различий между церемонией в Австралии и церемонией в других странах. В Австралии, как и везде, когда наступает время года, когда пища становится пригодной для употребления в пищу, необходимо провести церемонию, прежде чем обычай разрешит свободно употреблять пищу. В Австралии, как и

езде, обязательно должен иметь место церемониальный прием пищи, священная трапеза. Но в то время как в других местах бога общины прямо приглашают принять участие в священной трапезе, даже если он не упоминается по имени и хотя приглашение принимает краткую форму "Это твое, съешь", в Австралии вообще не произносится никаких слов; человек, совершающий церемонию, действительно совершает ее со всеми признаками благоговейного чувства, он ест торжественно и экономно, то есть формально, и потому, что прием пищи является ритуалом, но, насколько нам известно, он не ссылается ни на какого бога. Как же тогда нам объяснить отсутствие какой-либо такой ссылки? Мне кажется, есть только одно разумно возможное объяснение. Дело в том, что в австралийской церемонии, которая была бы совершенно понятной и полностью соответствовала церемонии, как это происходит повсюду, упоминание о боге, который приглашен или был приглашен вкушать первых плодов, с течением времени и, мы должны добавить, в ходе религиозного упадка постепенно исчезло. Приглашение, возможно, никогда не было более содержательным, чем короткая форма: "Это твое, ешь". Даже при отсутствии какого-либо словесного приглашения какого бы то ни было жеста долгое время могло быть достаточно, чтобы показать, что было на уме и подразумевалось действием дикаря, совершающего церемонию. Возможно, не было необходимости в словах, чтобы объяснить то, что каждый присутствующий на церемонии знал как цель обряда. Но в отсутствие какой-либо словесной формулы, каковы бы ни были цель и значение обряда, они могут выпасть из головы, испариться, даже несмотря на то, что обычай поддерживался, как это происходит в Австралии по сей день, пунктуальным выполнением внешней церемонии. Поэтому я предполагаю, что в Австралии, как и везде, торжественное вкушение первых плодов было священной трапезой, участниками которой были как бог, так и его почитатели. Альтернатива, на мой взгляд, гораздо менее вероятна: использовать австралийскую церемонию в том виде, в каком она существует сейчас, для объяснения происхождения церемонии в том виде, в каком мы находим ее в других местах. В Австралии это сейчас, по-видимому, не связано с поклонением какому-либо богу; следовательно, можно утверждать, что и в других странах это изначально не было частью поклонения какому-либо богу. Если же изначально это не было актом публичного богослужения, то как мы должны это понимать? Предполагается, что плоды земли или животные, которые становятся пищей человека, до тех пор, пока они не станут пригодными в пищу, считаются священными или табуированными и поэтому не могут быть употреблены в пищу. Это предположение находит некоторую поддержку в том факте, что в Австралии все, что едят, может быть тотемом, а быть тотемом - табу. Но если она настолько священна, то для того, чтобы ее можно было съесть, она должна быть "десакрализована", табу должно быть снято. И предполагается, что именно это достигается церемониальным поеданием тотема главой тотемного клана: тотем десакрализуется самим фактом, что он формально и церемониально съедается главой клана, после чего он может быть употреблен другими как обычный продукт питания. Но это объяснение церемонии сбора первых плодов основано на предположении, которое противоречит фактам данного случая, поскольку оно имеет место в Австралии. Это предполагает, что растение или животное до тех пор, пока они не будут десакрализованы, является табу для всех членов племени, и что никто из них не может есть их до тех пор, пока они не будут десакрализованы церемониальным поеданием. Но это предположение неверно; растение или животное священо и табуировано только для членов клана, чьим тотемом оно является. Это не священо для подавляющего большинства племени, потому что у них есть свои собственные тотемы; для них это не священо и не табуировано, они могут убить его — и они это делают — не нарушая никаких табу. Церемониальное поедание первых плодов не налагает табу на племя в целом, поскольку растение или животное не являются для них табу. Что касается

племени в целом, то никакого процесса десакрализации не происходит, и церемониальное поедание пищи на него не влияет. Церемония затрагивает только конкретную тотемную группу; и вывод, который, как мне кажется, предпочтительнее сделать, состоит в том, что церемониальное поедание первых плодов является или, скорее, было в Австралии тем же, что и в других местах, а именно. пример молитвы и жертвоприношения, при котором поклоняющиеся богу вступают в периодическое — в данном случае ежегодное — общение со своим богом. Разница между австралийским случаем и другими, по-видимому, заключается в том, что в других случаях бог, вкушающий первые плоды, является богом всего сообщества, в то время как в Австралии он является богом конкретной тотемной группы и аналогичен семейным богам, которым поклоняются в других местах, даже там, где есть племенной или национальный бог, которому также следует поклоняться.

Таким образом, по этим и другим причинам мы склонны объяснять церемониальное поедание тотемного растения или животного в Австралии аналогией с церемониальным поеданием первых плодов в других местах и рассматривать церемонию как во всех случаях акт поклонения, при котором во время сбора урожая почитатели бога ищут общения с ним посредством жертвоприношений и благодарственных молитв. Но если мы придерживаемся такого взгляда на жертвоприношения и молитвы, возносимые во время сбора урожая, мы будем склонны рассматривать обряды, совершаемые во время посева или в аналогичный ему период, как, возможно, отчасти имеющие религиозный характер. У земледельческих народов, несомненно, некоторые церемонии носят религиозный характер: там, где пищевое растение само по себе рассматривается как божество или способ проявления божества, во время сбора урожая может быть не только священная трапеза, во время которой, как у ацтеков, божество формально "сообщается" своим почитателям, но и во время посева семян божеству могут быть принесены жертвы и вознесены молитвы. Такая религиозная церемония, какой бы степени цивилизованности или полумодернизации ни достигли те, кто соблюдает эту церемонию, конечно, не заменяет сельскохозяйственных операций, которые необходимы для получения плодов в должное время года. И сочетание религиозных обрядов и сельскохозяйственных операций не превращает сельскохозяйственные операции в магические операции и не доказывает, что религиозные обряды - это просто части магии, предназначенные для ограничения высшей силы соответствующего божества. Действительно, если среди операций, выполняемых во время посева, мы найдем такие, которые с точки зрения современной науки совершенно неэффективны, такие же бесполезные, как поедание тигра для придания вам смелости, мы будем вправе рассматривать их как части примитивной науки, в конечном итоге действительно отброшенные в процессе развития знаний, но первоначально применявшиеся (по принципу "подобное порождает подобное") как естественное средство достижения желаемого эффекта. Если мы будем так относиться к ним, мы избежим ошибки, заключающейся в том, что мы считаем их магическими; и у нас не будет труда отличить их от религиозных обрядов, которые могут сочетаться с ними. Далее, когда время сбора урожая отмечается жертвоприношением и благодарственными молитвами, мы не можем необоснованно считать, что религиозные обряды, соблюдаемые во время посева или в аналогичный ему период, носят характер жертвоприношения и молитв, обращенных к соответствующему божеству с просьбой способствовать росту данного растения или животного. Одним словом, практика вознесения благодарности богу во время сбора урожая за урожай создает разумное предположение, что молитва возносится ему во время посева; и если благодарность возносится в период, аналогичный времени сбора урожая, такими людьми, как австралийские чернокожие, у

которых нет домашних растений или животных, молитвы по характеру прошений могут возноситься ими в период, аналогичный времени посева.

Божество, которому возносятся молитвы в один период и возносится благодарность в другой, может быть, как в случае с ацтекской ксилонен или индуистской матерью кукурузы, духом растения, рассматриваемого как божество; или может быть, не "ведомственным" божеством такого рода, а верховным божеством, имеющим власть над всеми вещами. Но когда мы переходим от регулярно повторяющихся актов общественного поклонения, связанных со временем посева и сбора урожая, к регулярно повторяющимся церемониям, на которых мальчики племени посвящаются в обязанности и права мужчины, становится очевидным, что божество, о котором идет речь, даже если мы предполагаем (что ни в коем случае не обязательно), что изначально оно было "ведомственным" и сначала было связано просто с ростом растения или животного, должно рассматриваться на церемониях посвящения как бог, заботящийся обо всех интересах того племени, полноправными членами которого должны стать мальчики, подлежащие посвящению. Безошибочные следы такого божества можно найти среди австралийских чернокожих в "отце всего сущего", "всеобщем отце", описанном мистером Хоуиттом. Поклонение "всеотцу" действительно сейчас носит фрагментарный характер; но, к счастью, в случае с одним племенем, эуахлайи, у нас есть свидетельство, сохраненное миссис Лэнглох Паркер, которое показывает, что молитва возносится Бьямийи; эуахлайи молятся ему о долгой жизни, потому что они соблюдают его закон. О природе закона Байами можно с уверенностью заключить из того факта, что на этом празднике, как у эвахлайи, так и у других австралийцев, мальчиков, проходящих инициацию, обучают моральным законам или обычной морали племени. Но хотя эуахлайи по-прежнему возносят молитвы и, возможно, когда-то их возносили все австралийские племена, в настоящее время нет доказательств того, что молитва сопровождается жертвоприношением, как это принято среди племен, культ которых не настолько разрушился, как у австралийцев.

Церемонии, посредством которых мальчикам присваивается статус мужчины, носят, вероятно, среди всех народов земли, которые их соблюдают, религиозный характер по той простой причине, что сообщество, в которое принимается мальчик по достижении им зрелого возраста, является сообществом, объединенным религиозными узами как сообщество, поклоняющееся одному и тому же богу или богам; и именно к поклонению и служению этим богам он допущен. Но сами церемонии слишком сильно различаются, чтобы мы могли сделать из них какой-либо ценный или важный вывод относительно природы и значения жертвоприношения как религиозного института. С другой стороны, церемонии, соблюдаемые во время сбора урожая или в аналогичный период, где бы они ни происходили, имеют такое заметное сходство между собой, а институт молитвы и жертвоприношения является в них такой заметной чертой, что доказательства, которые они предоставляют, должны быть решающими для нас при попытке сформировать теорию жертвоприношения. Мы также не можем отделить церемонии, соблюдаемые весной, от церемоний сбора урожая; как замечает доктор Фрейзер (*Г. Б.*, II, 190), "Очевидно, что эти весенние и жатвенные обычаи основаны на одном и том же древнем образе мышления и составляют части одного и того же первобытного язычества". Что же тогда представляют собой эти "древние способы мышления" и на чем основывались первобытные обычаи? Я думаю, мы можем разделить их на четыре группы. Если мы хотим сначала взять те примеры, в которых "древний способ мышления" выражен наиболее ясно — то ли потому, что они наиболее полно развиты, то ли потому, что они сохраняют древний способ наиболее верно и с наименьшими разрушениями, — мы должны обратиться к древней Мексике и Перу. В

Мексике делали идола из теста или статуэтку бога; священник метал дротик ему в грудь; и это называлось умерщвлением бога, "чтобы его тело было съедено". Фигурка из теста была разломана, и кусочки были розданы в качестве причастия людям, "которые приняли это со слезами, страхом и благоговением, поскольку это была замечательная вещь", - говорит отец Акоста, - "говоря, что они действительно ели плоть и кости Бога". Или, опять же, изображение богини Чикомекоатль было сделано из теста и выставлено жрецом со словами: "Это твой бог". Все виды кукурузы, бобов и т.д. Предлагались ему, а затем съедались в храме "в общей суматохе, берите, кто мог". В Перу из початков кукурузы наряжали богатые одежды и поклонялись как Матери Кукурузы; или делали маленькие хлебцы из кукурузы, смешанные с кровью овец; священник раздавал каждому из людей по кусочку этих хлебов, "и все получали и ели эти кусочки", и молились, чтобы бог "проявил к ним благосклонность, даровав им детей, счастливые годы, изобилие и все, что им требовалось". В этой, первой группе примеров, совершенно очевидно, что обычаи весны и сбора урожая состоят в поклонении богу, в жертвоприношениях и молитвах к нему, а также в общении, которое связывало верующих друг с другом и с ним.

Наша вторая группа примеров состоит из случаев, когда кукуруза, тесто или паштет на самом деле не придаются форме или подобию бога, но, как говорит доктор Фрейзер (*Г. Б. II*, 318), "свежая кукуруза сама по себе употребляется в пищу сакраментально, то есть как тело духа кукурузы". Дух, которому поклонялись таким образом, возможно, еще не приобрел собственного имени; возможно, использовалось только такое обозначение, как индуистское бхогалдай, означающее просто мать Хлопка. Действительно, даже у перуанцев богиня еще не приобрела собственного имени, а была известна только как Мать Кукурузы. Но именно потому, что стадия, проиллюстрированная в нашей второй группе примеров, не так высоко развита, как в Мексике или Перу, она гораздо более широко распространена. Он встречается на восточно-индийском острове Евро, среди альворов Минахассы, на Целебесских островах, на холмах Нейлгерри в Южной Индии, в Индо-Куше, в Индокитае, на Нигере, среди зулусов и пондо, а также среди индейцев крик, семинолов и Натчеза (*ib.* 321-342). Таким образом, в этой, второй группе примеров, хотя у бога может и не быть особого, собственного имени, и хотя его изображение не делается из теста или пасты, все же "молодое зерно само по себе употребляется в пищу сакраментально, то есть как тело духа зерна"; посредством сакраментального поедания, жертвоприношения и молитвы возобновляется и поддерживается общение между богом и его почитателями.

Третья группа примеров состоит из обычаев сбора урожая в Северной Европе — ужина во время сбора урожая и обрядов матери-кукурузы, или девы-Кукурузы, или Младенца-Кукурузы. Едва ли можно утверждать, что эти обряды и обычаи, насколько они сохранились в наши дни, сохраняют, если они когда-либо имели, какую-либо религиозную ценность; они совершаются в соответствии с традицией и обычаем, а не потому, что кто-то знает, зачем они совершаются. Но в том, что изначально они имели какое-то значение — даже если теперь оно улетучилось, - сомневаться не приходится. Также не подлежит сомнению, что смысл, если он должен быть восстановлен, должен быть восстановлен с помощью сравнительного метода. И если применить сравнительный метод, то Кукурузу-мать северной Европы нельзя отделить от Кукурузы-матери древнего Перу. Но если мы зайдем так далеко, то должны, как и доктор Фрейзер (*ib.* 288), "четко осознать сакраментальный характер ужина урожая", на котором "в качестве замены настоящей плоти божественного существа приготавливаются и употребляются в пищу хлеб и клецки сакраментальным образом". Таким образом, обычаи сбора урожая в

Северной Европе, как и везде, еще раз свидетельствуют о том, что когда-то существовал установленный ежегодный период, в течение которого общения между богом и его почитателем добивались молитвой и жертвоприношением.

Североевропейские обычаи сбора урожая еще более интересны и важны, потому что, если они явно связаны, с одной стороны, с уже приведенными группами примеров, то, с другой стороны, они также связаны с группой, на которую нам еще предстоит обратить внимание. До сих пор пшеницу или маис, если их не употребляли в пищу в виде маленьких хлебцев или лепешек, лепили из теста, или же колосья маиса одевали в богатые одежды, чтобы показать, что они представляют Мать Маиса; и в Европе также встречаются обе формы символизма. Но в северной Европе считается, что дух кукурузы также проявляется, говорит доктор Фрейзер, в "животном, которое присутствует в кукурузе и поймано или убито в последнем снопе". Животным может быть волк, собака, петух, заяц, кошка, коза, бык, корова, лошадь или свинья. "Животное забивают, и сборщики урожая вкушают его плоть и кровь", - говорит доктор Фрейзер, - "эти обычаи ясно подчеркивают сакраментальный характер ужина урожая". Так вот, это проявление кукурузного духа в животной форме не ограничивается Европой; оно встречается, например, в Гвинее и во всех провинциях и округах Китая. И это важно как связующее звено между земледельческим и до-земледельческим периодами; по словам доктора Фрейзера, "охотничьи и скотоводческие племена, а также земледельческие народы имели привычку убивать своих богов" (*ib.* 366). В пастушеский период, а также во времена земледелия, бог, которому поклоняется племя и с которым племя стремится к общению посредством молитвы и жертвоприношения, может проявляться в виде животного, и "животное закалывают и вкушают его плоть и кровь".

Теперь мы переходим к четвертой и последней из наших групп примеров. Она состоит из обрядов, соблюдаемых австралийскими племенами. Среди этих племен также существует то, что доктор Фрейзер называет "сакраментальным поеданием" тотемного растения или животного. Так, центральноавстралийские чернокожие мужчины с тотемом кенгуру едят немного мяса кенгуру в качестве таинства (Спенсер и Гиллен, стр. 204 и далее). Теперь, я думаю, невозможно отделить австралийский обряд, отделить эту четвертую группу от трех уже описанных групп. В Австралии, как и в других случаях, обычаи соблюдаются весной и во время сбора урожая, а во время сбора урожая в Австралии, как и в других местах, происходит торжественное и щадящее поедание растения или животного; и, по словам доктора Фрейзера, "очевидно, что эти весенние и жатвенные обычаи основаны на тех же древних образах мышления и являются частью того же примитивного язычества". Что же тогда представляет собой этот древний и примитивный способ мышления? Во всех случаях, за исключением австралийского, явно подразумевается и выражается мысль о том, что посредством торжественного поедания растения или животного, или фигурки из теста, или идола из паштета, или маленьких хлебцев община вступает в общение со своим богом или возобновляет общение с ним. По этому случаю перуанцы молились о детях, счастливых годах и изобилии. По этому случаю даже среди австралийцев племя зуахлай молится о долгой жизни, потому что они соблюдают закон Байами. Следовательно, было бы неразумно интерпретировать австралийский обычай с помощью того же древнего способа мышления, который объясняет этот обычай везде, где еще — и это по всему миру - он встречается. Но, возможно, если мы сможем найти какое-то другое толкование австралийского обычая, нам следует лучше обратить процесс вспять и объяснить обычаи весны и сбора урожая, которые встречаются в других местах, посредством австралийского обычая и в соответствии с ним. Теперь доктор Фрейзер

предложил другую интерпретацию австралийского обычая. Он рассматривает австралийскую церемонию как часть чистой магии, цель которой - способствовать росту растений и животных, которые обеспечивают чернокожих людей пищей. Но если мы исходим из этой точки зрения, то должны пойти дальше и сказать, что у других народов, помимо австралийцев, убийство животного-представителя духа растительности является, по словам доктора Фрейзера, "магическим ритуалом, призванным обеспечить возрождение природы весной". И если такова природа обряда, который фигурирует в северной Европе как ужин урожая, то такова же природа обряда, как это проявляется и во второй группе примеров, когда кукурузу едят "как тело духа зерна", и в первой группе, когда в Мексике едят фигурку из теста или идола из паштета как плоть и кости бога. На то, что это направление мысли проходит через *"Золотую ветвь"* доктора Фрейзера во втором издании, указывает тот факт, что обряд повсюду упоминается как таинство. Ясно, что мексиканский обряд, описанный в нашей первой группе, является сакраментальным. О ритуалах, составляющих нашу вторую группу примеров, доктор Фрейзер говорит, что дух зерна, или бог, "убивается в лице своего представителя и съедается сакраментально", и что "молодое зерно само по себе съедается сакраментально; то есть как тело духа зерна" (стр. 318). О североевропейских обрядах он опять же говорит: "животное закалывается, и сборщики урожая вкушают его плоть и кровь" — "эти обычаи ясно подчеркивают сакраментальный характер ужина во время сбора урожая" - "в качестве замены настоящей плоти божественного существа хлеб или клецки готовятся по его образу и подобию и употребляются в пищу священным образом". Наконец, даже говоря об австралийцах как о людях, у которых нет богов для поклонения, и для которых обряд является чистой магией, он все же описывает этот обряд как таинство.

Теперь, если, с одной стороны, с момента своего возникновения у австралийцев и до формы, которую он в конечном итоге принял у мексиканцев, обряд является, как систематически называет это доктор Фрейзер, таинством; и если, с другой стороны, это, по словам доктора Фрейзера, "магический обряд, призванный обеспечить возрождение природы весной", то вывод, который читатель не может не сделать, заключается в том, что таинство, или, по крайней мере, это таинство, по своему происхождению и по своей природе является частью магии. Религия - это всего лишь магия, написанная разными буквами; и для тех, кто может их истолковать, это означает одно и то же. Но хотя именно к такому выводу приводит аргумент доктора Фрейзера и на который, казалось, ясно указывал в первом издании его *"Золотой ветви"*, в предисловии ко второму изданию он формально опровергает его. Он признает, что религия не проистекает из магии, но принципиально противостоит ей. Следовательно, мы можем заключить, что таинство не может быть частью магии. Таким образом, австралийское таинство, как называет его доктор Фрейзер, не может, по нашему мнению, быть частью магии. Но доктор Фрейзер по-прежнему считает, что австралийский обряд или таинство - это чистая магия, религиозной она быть не может, поскольку, по мнению доктора Фрейзера, австралийцы не знают религии и у них нет богов.

Теперь, если обряд в том виде, в каком он совершается в Австралии, является чистой магией, и если религия - это не разновидность магии, а фундаментально отличная от нее, то обряд, который, как и везде, является религиозным, не может быть производным от австралийской магии или разновидностью ее; а обычаи весны и сбора урожая, которые встречаются в Австралии, не могут быть "основаны на тех же древних образах мышления или составлять часть того же примитивного язычества", что и сакраментальные обряды, которые встречаются повсюду в мире. Торжественное ежегодное поедание тотемного растения или животного в

Австралии должно иметь совершенно иную основу, чем та, на которой стоит таинство и причастие в любой другой части земного шара: в Австралии оно основано на магии, в других местах - на том, что, по мнению доктора Фрейзера, принципиально отличается и противостоит магии, а именно. Религия. Однако, прежде чем мы придем к такому выводу, нам будет позволено спросить, что же заставляет нас таким образом отделять австралийский обряд от других форм? Ответ, по-видимому, заключается в том, что, в то время как другие формы, по общему признанию, являются религиозными, австралийский - это "магический обряд, призванный обеспечить возрождение природы весной". Теперь, если бы такова была действительно природа австралийского обряда, нам, возможно, пришлось бы принять вывод, к которому мы не решаемся прийти сами. Но, на самом деле, австралийский обряд не предназначен для обеспечения возрождения природы весной и не содержит в себе ничего магического. Совершенно верно, что весной в Австралии совершаются определенные действия, основанные на принципе, что подобное порождает подобное; и что эти действия изучающие религиоведение называют — возможно, неправильно — магическими. Но эти весенние обычаи сильно отличаются от обычаев сбора урожая; и именно обычаи сбора урожая составляют связующее звено между обрядом в Австралии и обрядом в остальном мире. Следовательно, ключевой вопрос заключается в том, является ли австралийский обряд сбора урожая магическим или хотя бы основан на принципе, что подобное порождает подобное. И ответ заключается в том, что это явно не так. Обряд сбора урожая в Австралии состоит, как мы его знаем сейчас, просто в том, что в назначенное время глава тотема торжественно и экономно съедает немного тотемного растения или животного. Торжественность, с которой совершается этот обряд, безошибочна, и ее вполне можно назвать религиозной. И даже не было попытки, насколько мне известно, показать, что это торжественное вкушение пищи рассматривается исполнителями ритуала как волшебство, или как это может быть расценено изучающими религиоведческую науку. До тех пор, пока попытка не будет предпринята, и предпринята успешно, мы более чем оправданы в отказе рассматривать ритуал как магический; мы обязаны отказываться рассматривать его как таковой. Но если обряд не магический — и, *тем более*, если он, как выражается доктор Фрейзер, сакраментальный, — тогда он религиозный; и древний образ мышления, составляющий часть первобытного язычества, который лежит в основе обряда, - это убеждение, которое проявляется везде, где обряд продолжает жить, а именно: что молитвой и жертвоприношением верующие в любом сообществе приводятся в общение с богом, которому они поклоняются. По правде говоря, этот обряд — это то, что доктор Фрейзер называет тем, что происходит в Австралии, - таинство. Но даже в Австралии таинство не является частью магии.

На анимистической стадии эволюции человечества единственными причинами, которые человек может постичь, являются одушевленные предметы; и при наличии любого события, достаточно поразительного, чтобы привлечь его внимание, вопросы, которые возникают у него в голове, таковы: кто это сделал и почему? События, которые привлекают внимание сообщества, - это события, которые влияют на сообщество; и на низкой стадии эволюции, когда наиболее насущным из всех практических вопросов является то, как жить, события, которые наиболее эффективно привлекают внимание, - это те, которые влияют на снабжение сообщества пищей. Если, таким образом, запасы продовольствия заканчиваются, это происходит из-за какой-то личной или квазиличностной силы, которой окружено сообщество; и причина, по которой эта сила так действовала, кроется в гневе, который, должно быть, привел его в действие. Ситуация ненормальна, ибо голод ненормален; и это указывает на гнев со

стороны власти, которая его вызвала. Но это также подразумевает, что когда все идет своим чередом, — когда отношения между духом и сообществом нормальные, — отношение духа к сообществу мирное и дружелюбное. Однако сообщество желает восстановить мирные и дружественные отношения не только там, где мор или голод свидетельствуют о том, что они были нарушены: сообщество также желает извлечь из них пользу, когда они находятся в своем нормальном состоянии. Духи, которые могут нарушить нормальные условия, насылая мор или голод, также могут помогать общине в начинаниях, успех которых необходим, если община хочет поддерживать свое существование; например, в тех начинаниях, от которых зависит снабжение общины продовольствием. Отсюда петиции, которые подаются во время посева или, в предсельскохозяйственный период, в сезоны, аналогичные времени посева. Отсюда также обряды во время сбора урожая или аналогичного сезона, обряды, которые установлены и развиты с целью поддержания дружеских отношений и общения между сообществом и духом, чьей благосклонности добиваются и чьего гнева боятся члены сообщества. Такие жертвенные обряды действительно могут быть истолкованы как принесение даров богам; и на самом деле те, кто их совершает, часто именно так и расценивают их. Из этого неоспоримого факта можно сделать вывод, и многие изучающие религиоведение делают из этого вывод, что с самого начала в таких жертвенных обрядах не было иного намерения, кроме как подкупить бога или купить его благосклонность и те блага, которые он должен был дать. Но вывод, который, будучи должным образом ограниченным, содержит в себе некоторую истину, становится вводящим в заблуждение, когда выдвигается как полная истина. Если бы в этом не было какой-то доли истины, обряд жертвоприношения никогда не смог бы развиваться в ту форму, которая была осуждена еврейскими пророками и безжалостно разоблачена Платоном. Но если бы это было всей правдой, обряд был бы неспособен выполнять ту подлинно религиозную функцию, которую он выполнял на протяжении своей истории. Эта функция заключалась в том, чтобы поместить и поддерживать общество, которое практикует это, в общении со своим богом. Несомненно, на самых ранних этапах истории обряда причастие, которое, как считалось, было установлено таким образом, ценилось, и его искали главным образом ради внешних благословений, которые, как считалось, из него вытекали, или как средство предотвратить общественные бедствия, которые влекло за собой нарушение причастия. Несомненно, лишь постепенно, и очень медленно, установленное таким образом общение стало рассматриваться как само по себе цель, для достижения которой действительно был предназначен обряд жертвоприношения. Но общение верующих со своим богом не было целью, изначально чуждой обряду, и которая, будучи введенной, превратила обряд из того, чем он был вначале, в нечто радикально отличное. Напротив, она присутствовала, хотя и не была заметной или преобладающей, с самого начала; и обряд как религиозный институт следовал различным линиям эволюции, в зависимости от того, по мере развития того или иного аспекта. Там, где аспект, с которым рассматривался обряд жертвоприношения, заключался в том, что подношение было даром, сделанным божеству с целью обеспечения определенного временного преимущества, религиозная ценность обряда уменьшалась до нулевой отметки в глазах как тех, кто, подобно Платону, мог видеть внутреннюю абсурдность притворства, что они делают дары Тому, от кого одного исходят все блага, так и тех, кто чувствовал, что задуманный таким образом обряд жертвоприношения не обеспечивает духовного общения, к которому они стремились. Там, где даже жертвенный обряд рассматривался как средство, посредством которого достигалось или поддерживалось общение между верующим и его богом, акцент мог быть сделан на обряде и его надлежащем исполнении, а не на духовном общении, условием которого он был. Иными словами, с ростом формализма внимание было сосредоточено на

ритуале и, соответственно, отвлечено от молитвы, которая с самого начала составляла суть обряда. Посредством обряда жертвоприношения община всегда приводилась в присутствие бога, которому она поклонялась; и в молитвах, возносимых тогда от имени общества, общество приводилось в общение со своим богом. От этого общения можно было отпасть, даже несмотря на то, что выполнение обряда сохранялось. Сама цель этого общения может быть неверно истолкована и ошибочно принята за средство получения просто временных благословений для сообщества или даже личных преимуществ для отдельного человека. Или же тщательное выполнение каждой детали обряда может стать самоцелью и вытеснить духовное общение, достижение которого с самого начала было высшей, даже если не единственной или наиболее заметной, целью, которой мог бы служить обряд. Разница между возможностями, которые мог реализовать обряд, и действительными целями, для которых он стал использоваться до рождения Христа, очевидна для самого непредвзятого наблюдателя фактов.

Неудовлетворенность, которую одинаково испытывали Платон и еврейские пророки по поводу обряда в том виде, в каком он стал практиковаться, можно рассматривать, если мы решим так расценивать это, как необходимое следствие ранее существовавших фактов и как неизбежно влекущее за собой отказ от обряда или его воссоздание. Исторически этот обряд был восстановлен, а не отвергнут; и как восстановленный, он стал центральным фактом христианской религии. Это стало средством, посредством которого через Христа все люди могли быть приведены к Богу. Мы можем сказать, если захотим, что в этот обряд был вложен новый смысл или что теперь проявился его истинный смысл. Сами факты ясно указывают на то, что с самого начала обряд был средством, с помощью которого общество стремилось или могло стремиться к общению со своим богом. Они также указывают на то, что обряд жертвоприношения животных был признан недостаточным как средство. Именно через нашего Господа человечество узнало, какая жертва необходима — научилось "приносить и представлять Тебе, о Господь, самих себя, наши души и тела, чтобы они были разумной, святой и животворящей жертвой Тебе". Это жертва, пример которой показал нам Христос; это пример, которому миссионер посвящает себя, чтобы следовать и учить.

МОРАЛЬ

В этой лекции я предлагаю рассмотреть вопрос о том, основана ли мораль на религии или религия на морали. К этому вопросу можно подойти либо с точки зрения философии, либо с точки зрения истории. Совсем недавно это было рассмотрено с прежней точки зрения профессором Хефдингом в "*Философии религии*" (переведено на английский, 1906); и с точки

зрения истории морали мистером Хобхаусом в его "*Морали в эволюции*" (1906). К нему, конечно, также можно совершенно правильно подойти с точки зрения истории религии; и с какой бы точки зрения он ни рассматривался, этот вопрос важен для миссионера как из-за присущего ему интереса к философии религии, так и из-за того, что его обсуждение может основываться на ошибочном взгляде на факты истории религии. Относительно этих фактов и их значения миссионер, который должен быть должным образом подготовлен к своей работе, не должен сомневаться: правильный взгляд и надлежащая оценка фактов необходимы как для его практической работы, так и для теоретического обоснования его позиции.

Один из ответов на стоящий перед нами вопрос заключается в том, что мораль — это базовый факт, основополагающий факт: если мы рассмотрим вопрос исторически, мы обнаружим, что сначала возникла мораль, а религия — потом; и, даже если бы это было не так, мы обнаружили бы, что с точки зрения логики и философии религия предполагает мораль - религия может какое-то время быть рычагом, который движет миром, но она была бы бессильна, если бы у нее не было точки опоры, и этой точкой опоры является мораль. До тех пор, пока религия благотворно воздействует на мир, она делает это просто потому, что поддерживает и подкрепляет мораль. Но недалек тот момент, и, возможно, он наступил даже сейчас, когда мораль больше не требует никакой поддержки со стороны религии — и тогда религия становится бесполезной, нет! бремя, которое должно либо упасть, либо быть отсечено. Следовательно, если мораль может существовать сама по себе и все это время не просто стояла сама по себе, но действительно поддерживала религию, то в чем же коренится мораль? Ответ заключается в том, что мораль имеет свои корни не в заповеди о том, что ты должен любить Господа, Бога твоего, всем своим сердцем и всей своей душой, а в человеческой солидарности, в человечестве, рассматриваемом как духовное целое. Говорят, что к этому выводу неуклонно движется история новейшей философии. Если бы это движение имело место только в одной школе философской мысли, оно могло бы быть движением, уходящим на второй план. Но именно направление, выбранное школами, столь разными по своим предпосылкам и методам, как школа Гегеля и школа Конта; и именно непреднамеренное совпадение их тенденций, о котором поначалу никто не мог догадаться, несет в себе убежденность в его правильности. Человеческая солидарность, человечество, рассматриваемое как духовное целое, может быть названо, как называет это Гегель, самосознающим духом; или вы можете назвать это, как называет это Конт, Разумом человечества — это всего лишь коллективная мудрость "общего человечества с общей целью"; и, поскольку это так, мораль коренится не в воле и любви благодетельного и всемогущего Провидения, а в самореализующемся духе в человеке, ставящем своей "общей целью" мораль. Сама концепция благодетельного и всемогущего Бога, которая теперь выполнила свою работу по содействию нравственности, теперь должна быть отброшена в сторону, потому что она стоит на пути нашего признания того, что является истинным духовным целым, кроме которого нет никакого другого духа, а именно. самореализующийся дух в человеке. Этот дух только осознает; он еще не реализован. Оно находится в процессе осознания; и представление о нем, как о процессе осознания, позволяет привести его в гармонию, или, скорее, раскрывает его внутреннюю гармонию с понятием эволюции. Нет ничего вне эволюции, нет существа, которому эволюция представляется как зрелище или которым она направляется как процесс. "Само бытие, - как говорит Хеффдинг (*Проблемы философии*, стр. 136), - должно пониматься как находящееся в процессе становления, эволюции". Дух в человеке, как мы только что сказали, является реальным духовным целым, и он самореализуется; он развивается и прогрессирует как морально, так и

рационально. По словам Хеффдинга, "Само бытие становится более рациональным, чем раньше" (*ib.*, стр. 137). "Само бытие не является готовым, но все еще незавершенным, и его скорее следует понимать как непрерывное становление, подобное индивидуальной личности и подобному знанию" (*ib.*, стр. 120). Таким образом, мы можем сказать, что бытие рационализируется и морализируется по мере и потому, что дух в человеке осознает себя. Какое-то время процесс морализации и самореализации осуществлялся с помощью концепции милосердного и всемогущего бога. Казалось бы, эта концепция была гипотезой, ценной до тех пор, пока она была рабочей гипотезой, но теперь, когда гуманизм признан более адекватным фактам и более гармонирующим с последовательным применением теории эволюции, ее следует отбросить. Следовательно, мы должны рассмотреть, соответствует ли это фактам, действительно ли, рассматривая факты истории религии, мы обнаруживаем, что мораль стоит на первом месте, а религия - на более позднем.

"Что, - вопрошает м-р Хобхаус в своей книге *"Мораль в эволюции"* (II, 74), - Каков этический характер ранней религии?" и его ответ таков: "на первой стадии мы обнаруживаем, что духи как таковые не озабочены моралью". Это был также ответ, который ранее был дан профессором Хеффдингом, который говорит в своей *Философии религии*: "в самых низших ее формах ... нельзя сказать, что религия имеет какое-либо этическое значение" (стр. 323). Первоначально боги были "чисто природными силами, которым можно было бросить вызов или уклониться от него", хотя в конечном итоге они "стали этическими силами, которым люди не могли и не хотели бросать вызов" (стр. 324). С точки зрения гипотезы, эта первая стадия ранней религии, по-видимому, относится к периоду анимизма и фетишизма; а "примитивная концепция духа", по словам м-ра Хобхауса (II, 16), представляет собой нечто, "чувствующее и думающее, как довольно глупый человек, и, подобно ему, открытое мольбам, увещаниям или запугиванию". Если это так, то профессор Хеффдинг может быть прав, говоря, что в низших формах религии "боги предстают как силы, от которых зависит человек, но не как образцы поведения или управляющие этическим мировым порядком" (стр. 324). Теперь, в период, называемый анимистическим, потому что предполагается, что неодушевленные предметы одушевляются и приводятся в действие духами, может случиться так, что многие или большинство таких духов, как предполагается, чувствуют и думают как довольно глупые люди и, следовательно, способны поддаваться уговорам, заблуждению, запугиванию и бичеванию со стороны человека, который желает их использовать. Но тогда поклонялись не всем таким духам. Действительно, говорит г-н Хобхаус (II, 15), невозможно, чтобы какой-либо такой дух мог быть "объектом поклонения в нашем смысле этого термина". Поклонение подразумевает превосходство объекта поклонения над человеком, которому поклоняются. Но, хотя дух и не был объектом поклонения в нашем понимании этого термина, он, который можно было ввести в заблуждение, запугать и подвергнуть бичеванию, был, согласно мистеру Хобхаусу, "объектом религиозного культа" со стороны человека, который верил, что он может запугать и подвергал бичеванию дух. Вероятно, однако, большинство изучающих религиоведение согласятся с тем, что культ, который включал в себя или допускал запугивание и бичевание объекта культа, имел такое же малое право называться религиозным, как и богослужение. Таким образом, в период анимизма либо не существовало религиозного культа, никакого богослужения в нашем понимании этого термина; либо, если религия и существовала, то духу, которому поклонялись, поклонялись как существу более высокому, чем человек. Был ли человек когда-либо без религии - это вопрос, на который здесь нет необходимости вдаваться. Утверждение, которое мы сейчас рассматриваем, состоит в том, что всякий раз, когда религия действительно появляется, то на своей первой и самой

ранней стадии она не имеет отношения к морали; и основанием для этого утверждения является то, что духи анимистического периода не имеют ничего общего с моралью или поведением. Теперь, возможно, что эти духи, которые одушевляют неодушевленные предметы, не имеют отношения к морали; но тогда ни им не поклоняются, ни отношения между ними и человеком не являются религиозными. Религия подразумевает наличие бога; а дух, чтобы быть богом, должен иметь почитателей, сообщество почитателей — будь то нация, племя или семья. Кроме того, именно как защитнику интересов этого сообщества, каким бы маленьким оно ни было, сообщество поклоняется этому богу. Непременным условием религии является существование сообщества; и с самого начала человек должен был жить в каком-то сообществе, будь то семья или орда, поскольку период беспомощного младенчества у человеческих существ столь продолжителен, что без какого-либо постоянного сообщества раса не могла бы сохраниться. Таким образом, непереносимое условие религии существовало всегда, с тех пор как человек был человеком. Далее, какой бы ни была форма сообщества, в котором изначально обитал человек, индивид мог существовать только в сообществе и посредством сообщества, то есть, если интересы какого-либо отдельного индивида вступали в конфликт или предполагалось, что они будут вступать в конфликт с интересами сообщества, то интересы сообщества должны преобладать, если сообщество должно существовать. Итак, здесь с самого начала мы имеем второе условие, необходимое для существования религии, а именно: возможность того, что поведение какого-либо члена сообщества может не соответствовать поведению, требуемому интересами или предполагаемыми интересами сообщества и предписанному обычаями сообщества. В случае такого расхождения интересов и поведения существо, которому поклонялось сообщество, обязательно было на стороне сообщества и принимало поклонение сообщества как богу, так и против члена, который нарушал обычаи сообщества. Но в этот период истории человечества мораль сообщества была обычаями сообщества; и бог сообщества с самого начала обязательно поддерживал этот обычай, то есть мораль сообщества. Духи "как таковые", то есть духи, которые оживляли неодушевленные предметы, но которые не были защитниками какого-либо человеческого сообщества, были, по той самой причине, что они не были богами какого-либо сообщества, "не озабочены моралью". Однако духи, которые были защитниками сообщества, обязательно поддерживали обычаи и, следовательно, мораль сообщества; они не были "лишены этического значения". Существенной частью самой концепции таких духов — духов, стоящих в таком отношении к сообществу, — было то, что они были "этическими силами". Изречение Хеффдинга о том, что "боги проявляются как силы, от которых зависит человек, но не как образцы поведения или управляющие этическим мировым порядком" (стр. 323), упускает из виду тот факт, что в древнейшие времена боги были не только силами, от которых зависел человек, но и силами, которые навязывали поведение, требуемое обычаями сообщества, и санкционировали этический порядок, насколько это было тогда выявлено. Тот факт, что "поклонение семье, клану или нации разделяют все", не просто "помогает питать чувство солидарности, которое может приобрести этическое значение", как говорит Хеффдинг (стр. 325), оно создает солидарность, которой в противном случае не было бы. Если бы не было общего поклонения, не было бы религиозной солидарности; и, судя по очень общему, если не универсальному, распространению религии как среди низших, так и среди высших рас, мы можем предположить, что без религиозной солидарности племени было трудно или невозможно выжить в борьбе за существование. Однако эта религиозная солидарность, как предполагает Хеффдинг, не является чем-то, что в конечном итоге может "приобрести этическое значение"; по своей сути и с самого начала это поклонение богу, который наказывает сообщество за

этические проступки его членов, потому что они являются не просто нарушениями обычаев сообщества, но оскорблениями против него. Когда Хефдинг говорит (стр. 328): "религиозная вера ... предполагает независимую человеческую этику, которая, по сути, исторически развивалась под практическим влиянием этического чувства человека", он, по—видимому, упускает из виду тот факт, что на протяжении истории человеческая этика всегда основывалась — справедливо или ошибочно - на религиозной вере, что моральные проступки всегда рассматривались не только как зло, причиненное ближнему, но и как преступления против бога или богов сообщества, что человек, страдающий от ужасного зла, за которое он не может получить человеческой компенсации, имеет человек всегда обращался к Богу и что раскаяние беззаконника, уклонившегося от человеческого наказания, всегда проявлялось в страхе перед тем, что Бог еще может совершить.

Те, кто желает доказать, что в настоящее время мораль может существовать отдельно от религии и что в будущем она будет существовать отдельно, находя свою основу в гуманизме, а не в религии, стремятся показать, что в качестве исторического факта религия и мораль существовали отдельно друг от друга. Мы рассмотрели утверждение о том, что религия в ее низших формах не имеет отношения к морали; и мы попытались показать, что бог сообщества или дух, которому поклоняется сообщество, обязательно является существом, заботящимся об интересах сообщества и враждебным тем, кто нарушает обычаи — то есть преступает мораль — сообщества. Но даже если это признать, все равно можно сказать, что это ни в малейшей степени не опровергает утверждения о том, что мораль существовала до появления религии. Теория, которую мы исследуем, свободно допускает, что предполагается, что религия на определенных этапах истории человечества восстанавливает мораль и является необходимой в интересах морали, хотя в конечном итоге выясняется, что мораль не нуждается в такой поддержке; и не только сейчас не нуждается в такой поддержке, но никогда в ней не нуждалась; и тот факт, что она в ней не нуждалась, доказывается демонстрацией существования морали до существования религии. Если, таким образом, допустить, что религия с момента своего первого появления укрепила мораль, а не прошла сначала через неморальный период, то все же мораль могла существовать до появления религии и должна была существовать, если мораль и религия - вещи существенно разные. Какие же тогда есть доказательства по этому поводу? Мы находим, что г-н Хобхаус говорит (I, 80), что "почти, если не совсем, на самых низких стадиях" человеческого развития есть "определенные действия, которые вызывают возмущение как вовлекающие сообщество в целом в несчастье и опасность". К ним относятся, помимо фактической измены, поведение, которое навлекает на людей гнев Божий или определенных духов, или которое нарушает какое-то могущественное и таинственное табу. Действия, наиболее часто рассматриваемые в этом свете, - это определенные нарушения закона о браке и колдовство ". Нам говорят, что эти правонарушения (*ib.*, 82) ставят под угрозу само сообщество, и наказание "продиктовано ощущением опасности для всего сообщества". Итак, здесь с самого начала мы обнаруживаем, что преступления против общего блага наказываются не просто как таковые, а как проступки, навлекающие гнев богов или духов на общество, а не только на нарушителя. Другими словами — слова м-ра Хобхауза, стр. 119 — "в эволюции общественного правосудия мы обнаруживаем, что с самого начала сообщество вмешивается главным образом на том, что мы можем назвать сверхъестественными причинами, только в действия, которые рассматриваются как угрожающие его собственному существованию". Тогда мы можем справедливо сказать, что если сообщество применяет наказания в основном на сверхъестественных основаниях с тех пор, как впервые началась эволюция общественного

правосудия, то мораль с самого начала была подкреплена — даже побуждена — религией. Мораль действительно была всего лишь общественным обычаем; но нарушение этого обычая с самого начала рассматривалось как религиозное преступление и каралось по сверхъестественным причинам.

Мнение о том, что мораль и религия по существу различны, что мораль не только может существовать сама по себе, без поддержки религии, но в действительности всегда оставалась без такой поддержки — как бы сильно этот факт ни был затемнен религиозными предрассудками, — это мнение получает поразительное подтверждение в современной и общепринятой теории происхождения и природы справедливости. Эта теория прослеживает происхождение справедливости до чувства негодования, испытываемого индивидом по отношению к конкретной причине его боли (Вестермарк, *Происхождение и развитие моральных идей*, I, 22). Обида ведет к возмездию и принимает форму мести. Мечь, сначала осуществляемая пострадавшим лицом (или его родственниками, если он будет убит), в конечном итоге, хотя и медленно, вырывается из рук пострадавшего лица или его мстителей и осуществляется государством в интересах общества и для содействия не мести, а справедливости и благу общества. Таким образом, не только происхождение справедливости, но и весь ход ее роста и развития полностью независим от религии и религиозных соображений. Повсюду индивид и общество являются единственными вовлеченными сторонами; боги не появляются — или, если они и появляются, они навязчивы и излишни. Если это истинный взгляд на историю и природу справедливости, то он может — и, вероятно, должен — быть правдой обо всей морали, а не только о справедливости. Нам остается только следовать за доктором Вестермарком (*ib.*, стр. 21) в группировании моральных эмоций под двумя рубриками эмоций одобрения и эмоций неодобрения, нам остается только отметить вместе с ним, что обе группы принадлежат к классу эмоций возмездия, и мы видим, что происхождение и история справедливости типичны для происхождения и истории морали: мораль в целом, так же как и справедливость в частности, возникает независимо от религии и развивается — там, где совершается моральный прогресс — независимо от религии.

Давайте теперь перейдем к рассмотрению этого взгляда на соотношение религии и морали и рассмотрим, является ли их абсолютная независимость друг от друга историческим фактом. Оно восходит к чувству обиды, испытываемому индивидом; но если бы индивид когда-либо существовал сам по себе и отдельно от общества, тогда не могло бы быть ни справедливости, ни чего-либо аналогичного справедливости, поскольку справедливость подразумевает не просто множество индивидов, но и общество; это социальная добродетель. Индивид, существующий сам по себе и отдельно от общества, является не историческим фактом, а невозможной абстракцией — концепцией, по сути ложной, поскольку она выражает нечто, чего не существует, не существовало и возможно не могло существовать. Происхождение справедливости — или любой другой добродетели — нельзя найти в невозможной и внутренне противоречивой концепции индивида, существующего отдельно от общества; его нельзя найти в простом множестве таких индивидов: его можно найти только в обществе — независимо от того, имеет ли это общество организацию семьи, племени или нации. Справедливость в частности и мораль в целом, как и религия, предполагают существование общества; ни то, ни другое не является делом сугубо индивидуальным. Справедливость — это, как утверждает г-н Хобхаус, "общественное действие, предпринятое ради общественной безопасности" (I, 83): с самого начала своей истории это общественное действие; и мы не можем вернуться назад,

поскольку индивид, с точки зрения истории, не существовал до общества и не мог существовать.

Далее, справедливость - это не возмущение какого-либо индивида, это чувство сообщества, выражающееся в публичных действиях, предпринимаемых не ради какого-либо индивида, а ради общественной безопасности. Его целью с самого начала было не удовлетворение индивидуального негодования, а безопасность и благополучие сообщества, которое предпринимает совместные действия. Доказательство этого, если бы доказательства были нужны, можно было бы найти в том факте, что существование индивида как такового не признается. Мало того, что сообщество, пострадавшее от зла, причиненного кому-либо из его членов, действует как сообщество; оно действует не против индивида, причинившего зло, а против сообщества, к которому он принадлежит. "Совершенное зло", как говорит мистер Хобхаус (I, 91), "является деянием семьи или клана и может быть отомщено любому члену этой семьи или клана". Существует коллективная ответственность за совершенное зло, точно так же, как существует коллективная ответственность за его исправление.

Если теперь мы зададимся вопросом, каковы самые ранние правонарушения, в отношении которых были приняты публичные меры? и почему? мы можем вспомнить, что мистер Хобхаус назвал их колдовством и нарушениями закона о браке; и что наказание за эти преступления соответствует, как он сказал, "примерно нашему собственному отправлению правосудия" (I, 81). Теперь, в случае нарушения законов о браке — спаривания с двоюродным братом по материнской линии вместо двоюродного брата по отцовской, вступления в брак с представителем запрещенного класса — очевидно, что нет человека, получившего травму, и что нет человека, испытывающего негодование. Это сообщество страдает или ожидается, что оно будет страдать; и оно ожидает страданий, потому что оно, в лице одного из своих членов, оскорбило. Коллективно оно несет ответственность за проступки своих членов. Кого же тогда оно оскорбило? Перед кем оно несет ответственность? Кто накажет его, если оно не поспешит исправиться? Ответ, данный неким племенем Морских даяков, проясняет этот вопрос: они, как рассказывает нам мистер Сент-Джон в своей *"Жизни в лесах Дальнего Востока"* (I, 63, цитируется Вестермарком, I, 49), "придерживаются мнения, что незамужняя девушка, оказавшаяся беременной, должна быть оскорбительна для высших сил, которые, вместо того чтобы всегда наказывать индивидуума, наказывают племя несчастьями, происходящими с его членами. Поэтому, узнав о беременности, они штрафуют влюбленных и приносят в жертву свинью, чтобы умиловить оскорбленные небеса и предотвратить болезнь или те несчастья, которые в противном случае могли бы последовать". Это, конечно, только один пример. Но мы можем с уверенностью сказать, что закон о браке обычно относят к постановлению богов, даже в самых низших племенах, и что нарушение его является оскорблением небес. Нет необходимости доказывать, достаточно только упомянуть, что колдовство явно оскорбляет религиозные чувства и карается как оскорбление бога или богов. Итак, когда мы рассматриваем происхождение и природу справедливости не с абстрактной и *априорной* точки зрения, а в свете исторического факта, мы не только не обнаруживаем, что она возникает и действует совершенно независимо от религии, но и обнаруживаем, что с самого начала преступления, с которыми сталкивается правосудие первобытной общины, являются преступлениями не против сообщества, а против неба. "В эволюции общественного правосудия, - как говорит мистер Хобхаус, - с самого начала сообщество вмешивается главным образом на том, что мы могли бы назвать сверхъестественными причинами". С самого начала проступки караются не просто как зло, причиненное обществу, но и как зло, причиненное богам, и как проступки, за которые

сообщество коллективно несет ответственность перед богами. Правосудие изначально заключается не в индивидуальном негодовании, а в "общественных действиях, предпринимаемых в целях общественной безопасности". Это не "месть, направляемая и ограниченная обычаями", как называет это мистер Хобхаус. Это обычное действие сообщества, предпринимаемое для предотвращения божественной мести. Предпринятое действие в крайних случаях принимает форму смертной казни; но его обычная форма - табу.

Если происхождение справедливости следует искать в чем-то, что не является справедливостью, если справедливость в частности и мораль в целом следует рассматривать как развившиеся из чего-то, что в некотором роде отличалось от них и все же в некотором роде должно было содержать их, поскольку они произошли от этого, нам следует искать это нечто не в неисторической, нереальной абстракции воображаемого индивида, отдельно от общества, но в самом обществе, когда оно еще не осознало ясно справедливость и мораль, действующие в нем. Я думаю, что такой этап в развитии общества следует распознать.

Мы видели, что "почти, если не совсем, на низших стадиях" человеческого развития существует нечто, что, по словам г-на Хобхауса, "примерно соответствует нашему собственному отправлению правосудия" (I, 81). Но это грубое правосудие подразумевает сознательные, обдуманые действия со стороны сообщества. Это подразумевает, что сообщество как таковое проводит своего рода расследование того, что может быть причиной постигающих его несчастий; и что, найдя ответственного за это человека, оно сознательно предпринимает шаги, которые считает необходимыми, чтобы справиться со сверхъестественной силой, наславшей болезнь или голод. Итак, такое сознательное, целенаправленное действие может иметь и, вероятно, имеет место почти на самой низкой ступени развития общества; но не на самой низкой, как мы можем предположить. То, что в конечном итоге делается сознательно и обдуманно, вероятно, в первую очередь делается гораздо более обобщенно и автоматически. И — на самой низкой ступени общественного развития — именно посредством действия табу налагается полное и автоматическое наказание за нарушение обычаев сообщества. Его действие происходит автоматически и незамедлительно: просто соприкоснуться с запретной вещью - значит самому стать табуированным; и настолько велик ужас такого контакта, даже если он совершен непреднамеренно, что при обнаружении он способен вызвать смерть. Однако, как и правосудие, предтечей которого оно является, оно не всегда приводит к смерти и не производит такого эффекта в большинстве случаев. Но что это действительно делает, так это делает самого преступника табуированным и таким же заразным, как и то, что сделало его табуированным. Здесь также действие табу, заключающееся в отлучении преступника от церкви, предвосхищает или, скорее, предвосхищает действие правосудия, когда оно исключает виновного из общества и делает его вне закона. Опять же, при грубом правосудии, существующем почти, хотя и не совсем, на самых низких стадиях, самые ранние правонарушения, о которых, так сказать, делается официальное уведомление, — это правонарушения, за которые наказание — болезни или голод и т.д. - Ложится на сообщество в целом, потому что сообщество в лице одного из своих членов в целом оскорбило небеса. Также и на более ранней стадии чувства, которая сохраняется там, где преобладает табу, именно сообщество в целом может быть заражено и которое должно пострадать, если преступнику будет позволено распространять инфекцию; именно сообщество в целом заинтересовано в том, чтобы изгнать виновного человека — все избегают его, потому что на него наложено табу. Таким образом, на этой самой ранней стадии нарушитель обычаев сообщества объявляется вне закона так же эффективно, как и на более поздних стадиях общественного развития. Но

формальный приговор не выносится; не проводится собрание мужчин или старейшин общины для суда над преступником; не приводится и не выясняется, почему преступление должно быть наказано таким образом. Действие табу подобно действию законов природы: человек, который ест ядовитую пищу, умирает без объяснения причин. Причина может в конечном итоге быть найдена наукой и в конечном итоге обнаруживается, хотя процесс открытия медленный, и совершается много ошибок, и приводится много ложных доводов, прежде чем будет найдена истинная причина. Точно так же истинная причина запрета многих вещей, которые сообщество считает запретными и объявляет табуированными, обнаруживается по мере развития общества — когда оно прогрессирует, что происходит не всегда, — в том, что они аморальны и нерелигиозны, хотя и здесь также совершается много ошибок, прежде чем обретаются истинная мораль и религия. Но с самого начала не приводится никаких причин: эти вещи просто оскорбительны для сообщества и табуируются как таковые. Мы, оглядываясь назад на ту стадию эволюции общества, можем видеть, что среди вещей, столь оскорбительных и табуированных, есть такие, которые на более поздних стадиях столь же оскорбительны, но сейчас запрещены по причине, которую можно сформулировать и указать, а именно. что они являются преступлениями против закона морали и закона Божьего. Эта причина на заре существования общества едва ли могла сознательно присутствовать в сознании человека: прогресс, по крайней мере частично, состоял в открытии причин вещей. Но то, что человек с самого начала избегал некоторых вещей, запрещенных моралью и религией, и что эти вещи были для него табу, не подлежит никакому сомнению. Также не подлежит сомнению, что в их запрете и наказании были зачаточная справедливость и зачаточная религия. Такой запрет был вызван коллективными действиями и выражал коллективное чувство сообщества в целом. И я полагаю, что именно из таких социальных действий и чувств возникла справедливость, а не из чувства негодования, испытываемого индивидом как индивидуальностью. Личная обида и личная месть, возможно, побудили правосудие к действию. Но, согласно гипотезе, которую мы рассматривали, они не были правосудием. Они также не превратились в справедливость: они все еще существуют как нечто отличное от справедливости и способное ее извращать.

Форма, которую справедливость принимает в период, который является почти, но не совсем, низшей стадией человеческой эволюции, - это чувство коллективной ответственности сообщества за все его действия, то есть за поступки всех его членов. И эта ответственность в ее самой ранней форме ощущается как ответственность перед небесами, перед сверхъестественными силами, которые насылают болезни и голод на общество. В те дни ни один человек не грешил только перед самим собой, точно так же, как в еще более ранние времена ни один человек не мог нарушить табу, не став источником опасности для всего общества. Беззаконник оскорбил сверхъестественные силы и навлек бедствие на общину. Поэтому он подвергается наказанию непосредственно как преступник против бога общины и косвенно за то, что вовлек общину в страдания. По словам доктора Вестермарка (I, 194), преступник испытывает "неподдельное негодование как потому, что он восстает против Бога, так и потому, что тем самым подвергает все общество сверхъестественным опасностям". Но хотя общество на протяжении многих долгих веков продолжает наказывать за бунт против Бога, все же в долгосрочной перспективе оно прекращает это делать или имеет тенденцию к прекращению. Причины такого прекращения разными школами мысли интерпретируются по-разному. С одной стороны, в насмешку говорится, что пусть боги наказывают за преступления против богов — подразумевается, что таких преступлений, за которые нужно наказывать, нет, потому что бога нет. С другой стороны, сказано: "Я воздам, говорит Господь" —

подразумевается, что человек не может считать себя исполнителем божественного возмездия. Если, таким образом, мы будем иметь в виду, что факт может быть истолкован любым из этих различных способов, мы не впадем в заблуждение, воображая, что простого существования факта достаточно для доказательства истинности любой интерпретации. Тем не менее, эта ошибочность играет свою роль в предоставлении фиктивной поддержки доктрине о том, что мораль никоим образом не зависит от религии. Утверждается, что преступления, которые в настоящее время караются законом, больше не караются как преступления против религии, а исключительно как преступления против блага общества. На этот аргумент следует ответить, что люди верят, что благо общества является волей Бога, и не верят, что убийство, воровство, прелюбодеяние и т.д. Являются просто преступлениями против человеческих законов. Игнорируя этот факт, который является фатальным для доктрины о том, что мораль никоим образом не зависит от религии, обсуждаемый нами аргумент продолжает утверждать, что основой для обеспечения соблюдения морали законом признается каждым, кто что-либо знает о философии права, то, что является благом для общества и его членов: мошенничество и насилие караются как таковые, а не потому, что они являются преступлениями против той или иной религии. Того факта, что закон больше не наказывает их как преступления против Бога, достаточно, чтобы показать, что только как преступления против человечности есть какой-то смысл или когда-либо был какой-то смысл наказывать их. Возможно, когда-то религия очень полезно укрепляла мораль, утверждая, что моральные проступки были оскорблениями Бога, но сейчас такие аргументы не требуются. Благо и благополучие человечества само по себе является достаточным аргументом. Гуманизм занимает место религии и тем самым демонстрирует, что мораль, как и всегда, независима от религии; и что, по правде говоря, религия построила ее на нем, а не оно на религии. Как выразился Хеффдинг (стр. 328): "Религиозная вера ... предполагает независимую человеческую этику, исторически сложившуюся под практическим влиянием этического чувства человека". Иными словами, мораль, по мнению Хеффдинга, независима от религии и предшествует религии, как с точки зрения логики, так и с точки зрения истории. С точки зрения истории — истории религии — мне кажется, что по уже приведенным причинам это противоречит фактам в том виде, в каком они известны. Истинной причиной утверждения о том, что мораль является и должна была быть независимой от религии, мне кажется, является философская причина. Я могу привести это собственными словами Хеффдинга: "Какие другие цели и качества, - спрашивает он (стр. 324), - мог бы человек приписать своим богам или постичь как божественные, кроме тех, которые он научился на собственном опыте признавать высшими?" Очевидно, что ожидаемый ответ на этот вопрос заключается не только в том, что человек учится на опыте, но и в том, что у человека нет опыта общения с Богом, из которого он мог бы извлечь уроки. Ответ, данный мистером Хобхаусом в заключительных словах его *"Нравственности в эволюции"*, заключается в том, что "коллективная мудрость" человека " - это все, что мы непосредственно знаем о Божественном". И здесь человеку также не разрешается иметь прямого доступа к Богу. Именно из своего опыта общения с другими людьми — возможно, даже с самим собой и своими собственными поступками — человек узнает все, что он знает о Боге; но сам он не имеет опыта общения с Богом. Очевидно, что тогда, с этой гуманитарной точки зрения, то, через что проходит человек в свои религиозные моменты, не является опытом, и мы ошибаемся, если воображаем, что это был опыт; это всего лишь неверное истолкование опыта. Именно на предположении, что мы ошибаемся, на предположении, что мы неправильно интерпретируем, строится аргумент, доказывающий, что мораль является и должна быть независимой от религии. Аргументов, чтобы показать, или доказательств, демонстрирующих, что у нас не было такого опыта, или что мы

ошибочно приняли за него что-то другое, конечно, не последовало. Но если мы твердо придерживаемся своих убеждений, нам говорят, что мы бежим "в лоно веры".

Пока не будет выдвинут какой-нибудь лучший аргумент, мы можем быть вполне довольны не просто бегством, но и отдыхом там.

ХРИСТИАНСТВО

Предметом, рассматриваемым в этой лекции, будет место христианства в эволюции религии; и я подойду к нему, рассмотрев место религии в эволюции человечества. Поэтому для меня будет целесообразно, даже необходимо, рассмотреть, что подразумевается под эволюцией; и я хочу начать с объяснения точки зрения, с которой я предлагаю подойти к трем идеям эволюции, эволюции человечества и эволюции религии.

Индивид существует и может существовать только в обществе. Общество не может существовать без индивидов как его членов; а индивид не может существовать иначе, как в обществе. Из этого следует, что с одной точки зрения личность можно рассматривать как средство — средство, с помощью которого общество достигает своей цели: у каждого из нас есть свое место или функция в обществе; и общество процветает в зависимости от того, выполняет ли каждый член свою функцию и свой долг. С другой точки зрения, личность можно рассматривать как цель. Если человек - социальное животное, если люди живут в обществе, то это потому, что только так человек может делать то, что лучше для него самого: именно с помощью общества он достигает своей цели. Именно исходя из этого положения, а именно, что индивид является одновременно средством и целью, я хочу подойти к идее эволюции.

Я начну с привлечения внимания к тому факту, что это утверждение верно как статически, то есть верно в отношении положения индивида в сообществе, так и динамически, то есть верно в отношении его места в процессе эволюции. О первом пункте, о том, что положение индивида в обществе истинно статически, мне нужно сказать немного. В философии морали именно утилитаристская школа особенно настаивала на этой истине. Эта школа неуклонно утверждала, что при распределении счастья или благ каждый человек должен считаться как один, и никто не должен считаться более чем за одного - то есть в сообществе индивидум должен рассматриваться как цель. Цель, к которой следует стремиться, - это не счастье вообще и ничье счастье в частности, а счастье каждого человека в отдельности. Именно индивид и его счастье являются целью, ради которой существует общество и средством для достижения которой оно является; в противном случае индивид не мог бы извлечь никакой пользы из общества. Но если истина о том, что индивид является не только средством, но и целью, признается моральной

философией, то эта истина также сыграла, по крайней мере, не менее важную роль в политической философии. Это само дыхание крика о свободе, равенстве и братстве — крика, вырвавшегося из сердца человека системой угнетения, которая отрицала, что обычный гражданин имеет право быть чем-либо иным, кроме как средством для доставления удовольствий членам правящего класса. Истина о том, что любой человек — независимо от его места в обществе, независимо от цвета его кожи — имеет такое же право, как и любой другой, на то, чтобы к нему относились как к цели, и что ни один человек не является просто средством для наслаждения, счастья или благополучия другого, была хартией освобождения рабов. Это по-прежнему великая хартия вольностей для свободы каждого представителя человеческой расы. Ни один человек не является и не может быть движимым имуществом — вещью, существующей только для того, чтобы служить интересам своего владельца и быть средством достижения его целей. Но хотя из истины, что индивид сам по себе является не только средством, но и целью, следует, что все люди имеют право на свободу, из этого не следует логический вывод, что все люди равны как средства — как средства к материальному счастью или нравственному совершенствованию общества.

Мне нет необходимости далее останавливаться на том факте, что с точки зрения статичности отношений людей друг к другу в обществе в любой момент времени полностью признана истина, что индивид является не просто средством для счастья или благополучия других, но и сам по себе является целью. Но когда мы рассматриваем это утверждение динамично, когда мы хотим выяснить, какую роль оно сыграло как одна из действующих сил в эволюции, мы обнаруживаем, что его истинность была далека от полного признания — отчасти, возможно, потому, что утилитаризм восходит к тому времени, когда эволюция или ее значение не были поняты. Но истина, по крайней мере, имеет такое же большое значение в динамике, как и в статике. И, с одной стороны, его истина и важность его истины были полностью развиты: что индивид является средством для достижения цели, находящейся вне его; и что динамически он был и остается фактором эволюции, и как фактор всего лишь средством и ничем иным — все это было разработано полностью, если не чрезмерно. Другой стороной истины, фактом, что индивидуум всегда является целью, однако, научный эволюционист пренебрегал в той же степени, что и рабовладелец: он был склонен рассматривать людей как движимое имущество, как инструменты, с помощью которых осуществляется работа эволюции. Работа должна быть выполнена (людьми среди других животных и прочего), вещи должны эволюционировать, эволюция должна продолжаться. Но почему? и для кого? с какой целью и в чью пользу? с какой целью? это вопросы, на которые наука оставляет отвечать тем людям, которые достаточно глупы, чтобы задавать их. Наука занимается индивидуумом просто как средством, как одним из способов, с помощью которых осуществляется эволюция; и, несомненно, науке оправданно — хотя бы исходя из принципа разделения труда — ограничиваться той областью исследования, которую она берет в свои руки, и отказываться выходить за ее пределы. Следовательно, в любой теории человека или эволюции человечества, которая утверждает, что основывается строго на научных фактах и исключает другие соображения как ненаучный и, следовательно, небезопасный материал для построения, естественно и, возможно, обязательно, будет доминировать представление о том, что индивид существует как фактор эволюции, как одно из средств, с помощью которых, а ни в каком смысле не как цель, ради которой осуществляется эволюция.

Так, по-видимому, обстоит дело с теорией гуманизма. Она основывается на науке, на опыте и исключает общение с Богом как не являющееся научным фактом или фактом опыта вообще. Основанная на науке, это теория, которая, помимо прочего, стремится отвести религии ее место в эволюции человечества. Согласно этой теории, времена религии прошли, ее роль сыграна, ее функция в эволюции человечества выполнена. Согласно этой теории, в эволюции человечества можно выделить три стадии, когда мы рассматриваем человека как нравственное существо, как этическое сознание. Эти три стадии можно охарактеризовать сначала как обычай, затем как религию и, наконец, как гуманизм.

Согласно теории, на первой стадии — стадии обычая — духи, которым поклоняются, мстительны. На второй стадии — стадии религии — человек, достигнув более высокой морали, приписывает своим богам эту более высокую мораль. На третьей стадии — стадии гуманизма — он обнаруживает, что боги — всего лишь мирские фигуры, на которых изображены одежды праведности, которые может носить только человек, когда он совершенен. Он еще не совершенен. Если бы это было так, то эволюция человечества была бы достигнута, тогда как в настоящее время она все еще находится в процессе. Цель эволюции еще не достигнута: она состоит в том, чтобы в каком-нибудь будущем поколении создать совершенное человечество. Для достижения этой цели мы должны работать; мы можем знать, что с точки зрения научной эволюции мы работаем. На этом, мы можем быть удовлетворены, человек не войдет в наше поколение.

Итак, эта теория эволюции человечества и места, которое религия занимает в этой эволюции, находится в существенной гармонии с научным подходом к теории эволюции, поскольку она рассматривает индивида исключительно как инструмент для чего-то другого, кроме него самого, как средство создания состояния человечества, к которому он не будет принадлежать. Но если предположение о том, что индивид всегда является средством и никогда не самоцелью, ложно, то теория эволюции человека (как этического сознания), основанная на этом неверном предположении, сама по себе будет неверной. Если каждый индивид является целью, такой же ценной и важной, как и любой другой индивид; если каждый имеет значение не меньше, чем любой другой, — тогда его цель и его благо не могут заключаться в совершенстве какого-то будущего поколения. В этом случае его концом был бы тот, которым *hypothesi* он никогда не смог бы наслаждаться, покой, в который он никогда не смог бы войти; и, следовательно, это был бы иррациональный конец, который не мог бы служить основой для рационалистической теории этики. Цель человека (чтобы быть рациональным объектом) должна иметь отношение к обществу, членом которого он может быть. Следовательно, реализация его цели не может быть отнесена к еще грядущей стадии развития общества на земле, после его смерти, — общества, членом которого он, мертвый или уничтоженный, не мог быть. Таким образом, если цель индивида состоит в том, чтобы быть рациональным объектом, как предполагает гуманист или рационалист, то эта цель должна быть такой, в достижении которой он может участвовать; и, следовательно, ее не может быть в этом мире. Эта цель также не может быть достигнута исполнением воли человека — ибо воля человека может быть злой, и регресс, так же как и прогресс, является фактом эволюции человечества; следовательно, ее достижение должно быть осуществлено исполнением воли Бога.

Истина о том, что индивид является не только средством, но и целью, как я полагаю, ценна при рассмотрении динамики, а также статики общества. По крайней мере, это избавляет человека от самодовольства, связанного с воображением, что его предки существовали только с одной

целью и только для того, чтобы произвести-меня; и если золотые дни, предвосхищаемые теорией гуманизма, когда—нибудь наступят, следует предположить, что люди того времени сочтут столь же невыносимым и отвратительным, как и мы сейчас, верить, что прошлые поколения трудились и страдали только по той причине, ни для какой другой цели, и только для того, чтобы их преемники получили плоды их труда. Одним словом, теория о том, что в эволюции человека как этического сознания, как морального существа религия должна быть заменена гуманизмом, возможна только до тех пор, пока мы отрицаем или игнорируем тот факт, что индивид - это цель, а не просто средство. Поэтому сейчас мы перейдем к рассмотрению эволюции религии с точки зрения того, что индивид сам по себе является как целью, так и средством. Если из мировых религий мы возьмем ту, которая является величайшей, если судить по числу ее приверженцев, а именно. Буддизм, мы увидим, что, испытанный этим тестом, он сразу же оказывается недостаточным. Цель, к которой буддизм провозглашает, что человек должен стремиться, - это не развитие, совершенство и реализация личности в полной мере: это, напротив, полное стирание личности, чтобы она была не просто поглощена, а полностью стерта с лица земли в *нирване*. В *атмане*, с которым человек обязан стремиться отождествить себя, индивидуальность человека не сохраняется: она просто перестает существовать. Теперь это уничтожение своего существования может показаться человеку в определенном настроении желательным; и это настроение можно культивировать, как, собственно, и стремится культивировать буддизм, систематически. Но именно здесь внутренняя противоречивость буддизма становится очевидной. Чтобы что-то делать, должен существовать индивид. Если он не хочет ничего, кроме как перестать существовать, он должен существовать, чтобы сделать это. Но учение буддизма состоит в том, что этот мир и эта жизнь есть иллюзия — и более того, что существование индивидуального "я" как раз и есть самая пагубная иллюзия, та иллюзия превыше всех других, от которой мы обязаны освободиться. Мы здесь ни с какой другой целью, кроме как освободиться от этой иллюзии. Таким образом, согласно учению буддизма, можно сказать, что у человека есть цель, к которой он должен стремиться. Да! но согласно тому же учению, нет человека, который стремился бы к этому — индивидуальное существование является самой пагубной из всех иллюзий. И далее, согласно учению, конечной целью религии является избавление от индивидуального существования, которое существует не для того, чтобы от него избавляться, и вера в которое является иллюзией. Короче говоря, буддизм отрицает, что индивид является либо целью, либо средством, поскольку он отрицает существование индивида и противоречит самому себе в этом отрицании. Личность — это не цель. Счастье или бессмертие, продолжение существования личности не должно быть целью. Он также не является средством, ибо само его существование - иллюзия, и как таковое является препятствием, которое должно быть устранено, чтобы тот, кого нет, мог прекратить делать то, что он никогда не начинал делать, а именно. существовать.

В буддизме мы имеем развитую религию — религию, которая была развита системой философии, но едва ли, как религия, улучшена ею. Если теперь мы обратимся к другим религиям, менее развитым, даже если мы обратимся к религиям, развитие которых было рано остановлено, которые так и не вышли за пределы стадии инфантильного развития, мы обнаружим, что все они исходят из предположения, что общение между человеком и Богом возможно и действительно происходит. В целом предполагается существование как индивидуума, так и бога, даже несмотря на то, что для осознания, пусть и неадекватного, того, что содержится в этом предположении, могут потребоваться время и развитие. Всегда и с самого начала религия была социальным фактом: бог был богом сообщества и, как таковой,

представлял интересы сообщества. Эти интересы рассматривались не просто как другие, но и как более высокие, чем интересы отдельного человека, когда они противоречили друг другу, по той простой причине (когда пришло время искать и приводить причину), что интересы сообщества были волей бога сообщества. Следовательно, во все времена человек, который ставил свои собственные интересы выше тех, которые находятся под санкцией бога и сообщества, — человек, который уважал и поддерживал обычаи сообщества, — считался высшим типом человека, лучшим человеком как с религиозной, так и с моральной точки зрения; в то время как человек, который пожертвовал высшими интересами ради низших, был наказан — либо автоматическим действием табу, либо преднамеренным объявлением вне закона — как тот, кто, нарушив обычай, оскорбил бога и тем самым навлек страдания на общество.

Итак, если интересы, будь то отдельного человека или сообщества, рассматриваются как чисто земные, расхождение между ними должно быть крайним и непримиримым; и в конечном итоге должно обнаружиться, что ожидать, что индивид откажется от своих собственных интересов, в корне неразумно. Если, с другой стороны, для индивида отказ от них является (как мы все признаем в момент хладнокровия) разумным, то интересы, находящиеся под санкцией бога и общества — высшие интересы — не могут быть иными, они должны быть идентичны реальным интересам индивида. Только в обществе и через него индивид может достичь своих высших интересов, и только исполняя волю бога, он может достичь их таким образом. Несомненно, вопреки логике и чувствам, во всех сообществах все индивиды в большей или меньшей степени сознательно предпочитали низшее высшему, и при этом ими не двигала ни любовь к Богу, ни любовь к своим ближним. Но, поступая таким образом, они во все времена, как на позднейших, так и на самых ранних стадиях развития общества, ощущались как нарушающие саму основу социальной солидарности, поддержание которой является волей Бога, которому поклоняется общество.

С этой точки зрения индивид рассматривается как средство. Но он также сам по себе является целью, по сути столь же ценной, как и любой другой член сообщества, и, следовательно, целью, для продвижения которой существует общество. Следовательно, невозможно, чтобы цель, рассматриваемая как то, к чему стремится общество, а также индивид, и которую общество должно реализовать, насколько оно может это реализовать, через индивида, была такой, которая может быть достигнута только при некотором будущем состоянии общества, в котором он не существует. "Царство Небесное внутри вас", а не что-то такое, чего вы не можете достичь. Бог недалеко от нас в любое время. Эта истина была неявной на всех этапах эволюции религии — сознательно признаваемой, возможно, в большей, возможно, в меньшей степени, но независимо от того, признавалась ли она более или менее сознательно, она была там. Это убеждение подразумевается в том факте, что человек повсюду ищет Бога. Если он ищет Его в растениях, в животных, в растениях или камнях, это только показывает, что человек пробовал во многих неправильных направлениях, а не то, что нет правильного направления. Это общий закон эволюции: из тысячи выброшенных семян, возможно, только одно попадает в хорошую почву. Но неудача с 999 семенами ничего не меняет в том факте, что одно приносит обильные плоды. Что оправдывает неудачи, так это то, что они были попытками. Мы действительно можем, если мы такие эгоистичные и слепые, рассматривать попытки как предпринятые для того, чтобы мы могли добиться успеха. Конечно, мы извлекаем выгоду из труда наших предков, или, скорее, мы можем извлечь выгоду, если захотим. Но наши дикие предки сами были целью, а не просто средством для нашей выгоды. Чудовищно воображать, что наше спасение

покупается ценой их осуждения. Ни один человек не может сделать большего, чем обратиться к тому свету, который может направлять его. "Тому, кто имеет, будет дано", это правда, но у каждого человека во все времена что—то было; никогда не было такого, кому ничего не было дано. Нам в этот день, в это устройство, было дано многое. Но можно потратить не только один, но и десять талантов: можно использовать как один, так и десять. Чудовищно говорить, что человек не мог быть использован должным образом. Неверный слуга был осужден за то, что не использовал единственный талант, который у него был, а не за то, что у него не было десяти, которыми он мог бы воспользоваться.

Таким образом, на протяжении всей истории религии подразумевались два факта, которые, будучи неявными вначале, стали явными в ходе ее истории или эволюции. Это, во-первых, существование индивида как члена общества, находящегося в общении или стремящегося к общению с Богом; и, во-вторых, то, что, хотя индивид является средством достижения социальных целей, общество также является средством, целью которого является индивид. Ни одна цель — ни цель общества, ни цель индивида — не может быть достигнута за счет другой; реализация каждой из них может быть достигнута только за счет реализации другой. Отсюда вытекают два следствия в отношении эволюции: во-первых, это зависит от нас; эволюция, возможно, помогла создать нас, но мы помогаем создать это. Далее, конец эволюции не находится полностью вне кого-либо из нас, но частично реализуется в нас или может быть реализован, если мы того пожелаем. Иными словами, истинная цель может быть осознана каждым из нас; ибо каждый из нас, будучи сам целью, является объектом заботы Бога, а не только тех, кому предстоит жить на земле на заключительной стадии эволюции. Если цель вне нас, то она в любви к ближнему; если вне нас, то в Божьей любви. Именно потому, что цель есть (или может быть) как внутри нас, так и вне нас, мы связаны с нашими ближними и Богом. Именно потому, что мы индивидуальности, мы не являемся началом всего и концом всего, что конец без нас. И именно потому, что мы являемся членами сообщества, цель не находится полностью вне нас.

В своих *проблемах философии* (стр. 163) Хеффдинг говорит: "Критерием совершенства человеческого общества является: в какой степени каждый человек находится в таком положении и с таким обращением, что он является не только простым средством, но и всегда в то же время целью?" и он указывает, что "это знаменитое изречение Канта, имеющее иной мотив, чем тот, который был дан ему им самим". Но если разумно применить этот критерий к обществу, рассматриваемому с точки зрения статики, также разумно применить его к обществу, рассматриваемому динамически. Если это подходящий тест для установления того, какой степени совершенства достигло общество в любой данный момент, это также подходящий тест для установления того, какого прогресса на пути к совершенству, если таковой вообще был, было достигнуто обществом между любыми двумя периодами своего роста, любыми двумя стадиями своей эволюции. Но в тот момент, когда мы допускаем возможность применения теста к процессу эволюции и обнаружения того, к какой цели движется этот процесс, мы отказываемся от науки и научной теории эволюции. Наука формально отказывается рассматривать вопрос о том, существует ли какая-либо цель, к которой ведет процесс эволюции: "цель" - это категория, которую наука отказывается применять к своему предмету. В интересах познания на него не должны влиять какие-либо соображения о том, какова может быть цель, к которой стремится эволюция, и существует ли вообще какая-либо цель, к которой стремится эволюция. Он просто отмечает то, что происходит, что есть, что было и в какой—то степени то, что может быть, последовательность событий, а не их объект или цель. И наука о

религии, будучи наукой, ограничивает себя таким же образом. Следовательно, поскольку наука отказывается использовать категорию "цель", прогресс - это идея, невозможная для науки, поскольку прогресс - это движение к цели, реализация цели и объекта. И наука отказывается рассматривать вопрос о том, настолько ли возможен прогресс, насколько это возможно. Но что касается предмета науки о религии, то положительно (то есть это простой факт наблюдения), что в религии преследуется цель, поскольку человек повсюду ищет Бога и общения с Ним. Чего наука о религии отказывается делать, так это объявлять или даже рассматривать, возможна ли эта цель или нет, достигнута ли она в какой-либо степени или нет, достигнут прогресс или нет.

Но если мы не будем, как это делает наука, просто констатировать тот факт, что в религии преследуется цель, а именно. то общение с Богом, которое проистекает из исполнения Его воли из любви к Нему и, следовательно, к нашим ближним; если мы признаем эту цель целью, к которой следует стремиться, — тогда наше отношение ко всему процессу эволюции меняется: теперь это процесс, имеющий цель — и эта цель одинакова для индивида и для общества. Но в то же время это больше не процесс, определяемый механическими причинами, управляемыми железной рукой необходимости, — и, следовательно, это больше не эволюция в научном смысле; это больше не эволюция в понимании науки. Теперь это процесс, в котором может быть достигнут прогресс, а может и не быть; и в котором, следовательно, необходимо пройти проверку прогресса — проверку, которая заключается в том факте, что индивид - это не просто средство, но и цель. Достигнут ли прогресс, частично зависит от того, есть ли у человека воля двигаться к намеченной цели; и эта воля проявляется неравномерно, о чем свидетельствует тот факт, что имеет место как ухудшение, так и прогресс - регресс происходит так же, как и прогресс; целые нации, и те, что не маленькие, могут быть остановлены в своем религиозном развитии. Если мы посмотрим глазами миссионера на земной шар, повсюду мы увидим остановленное развитие, несовершенное общение с Богом. Возможно, что в таких случаях несовершенного общения имеет место бессознательное или едва ли осознанное признание того, что та форма религии, которая преобладает в данный момент, недостаточна для того, чтобы обеспечить желаемое общение. Или, что еще хуже, и гораздо более общее, существует вера в то, что такое общение, которое действительно существует, — это все, что может существовать, что продвижение вперед и совершенствование невозможны. Из этого состояния работа религиозного духа заключалась в том, чтобы пробудить нас, открыть нам Божью волю, дать нам понять, что она внутри нас и что она может, если мы захотим, действовать внутри нас. Именно как такое откровение воли Божьей и любви Божьей, а также как проявление личности Бога, наш Господь явился на землю.

Это явление как исторический факт должно занять свое место в порядке исторических событий и должно соотноситься с тем, что предшествовало, и с тем, что последовало и еще последует. По отношению к тому, что предшествовало, христианство утверждает, что "является осуществлением всего, что истинно в предыдущей религии" (Иллингворт, *Личность: человеческое и Божественное*, стр. 75). Такое утверждение предполагает, что в предыдущей религии была какая-то истина, что в той мере, в какой предыдущие формы были религиозными, они были истинными — факт, который миссионер должен постоянно иметь в виду. Истина и благо, присущие всем формам религии, заключаются в том, что во всем человек стремится к Богу. Завершенность христианства заключается в том факте, что оно раскрывает Бога, которого ищет человек. Что было истинно в других религиях, так это вера в возможность общения с Богом и вера в то, что только как член общества отдельный человек может достичь этого общения. То, что предлагается христианством, - это средство благодати, с помощью которого может быть

достигнуто это общение, и общество, в котором его может достичь индивид. Христианство предлагает средство, с помощью которого может быть реализована цель, к которой стремятся все религии. Следовательно, его окончательность не заключается в его хронологической связи с другими религиями. Оно не является окончательным ни потому, ни в том смысле, что оно в порядке времени предшествовало предыдущим религиям, ни потому, что оно соответствовало только их истине. Другие религии, с точки зрения хронологии, следовали этому, и все же другие могут последовать этому в дальнейшем. Но их хронологический порядок не имеет отношения к вопросу: кто из них лучше всего отражает цель, к которой стремится религия во всех ее формах? И именно ответ на этот вопрос должен определять окончательность любой формы религии. Никто не сочтет тот факт, что магометанство появилось через несколько столетий после Рождества Христова, доказательством его превосходства над христианством. И промежуток времени, каким бы большим он ни был, не стал бы большим доказательством.

То, что различные формы религии в разной степени осознают конец религии, является пунктом, по которому существует общее согласие. Монотеизм выражен выше, чем политеизм, этические религии выше, чем неэтические. Что отличает христианство от других этических религий и от других форм монотеизма, так это то, что в них религия выступает вспомогательной по отношению к морали и налагает наказания и вознаграждения с целью обеспечения соблюдения или поощрения морали. В них, на самом высоком уровне, любовь человека проявляется к своим ближним и, как правило, к самому себе. Только христианство делает любовь к Богу истинной основой и единственной целью общества, как той, благодаря которой существует личность, так и той, в которой она стремится к своей реализации. Этим христианская теория общества отличается от всех других. Оно не просто утверждает, что человек не может стать лучше сам, не делая лучше общество, что развитие личности не может быть осуществлено без соответствующего развития общества. Но она утверждает, что такое нравственное развитие и совершенствование личности и общества не может найти рациональной основы и не имеет разумной цели, кроме как в любви к Богу.

Христианская теория общества отличается от всех остальных другим образом. Как и все другие, она утверждает, что объединяющие узы любого общества заключаются в богослужении. В отличие от других, она признает, что индивид ограничен существующим обществом, даже если это общество основано на общем богослужении. Адекватная реализация потенциальных возможностей индивида постулирует реализацию совершенного общества, точно так же, как совершенное общество возможно только при условии полной реализации потенциальных возможностей индивида. Такое совершенство, средством к которому являются как общество, так и индивид, не достигается и невозможно на земле, даже там, где общение с Богом признается как истинной целью общества, так и индивида и единственным средством, с помощью которого эта цель может быть достигнута. Еще менее возможно достичь такого совершенства, если мораль будет поставлена выше религии, а любовь к Богу будет заменена любовью к человеку. В этом случае жизнь индивидуума на земле объявляется единственной жизнью, которую он осознает или может осознавать; и цель, средством для достижения которой он является, является благом человечества в целом. Теперь человеческое общество, от начала его эволюции до ее конца, можно рассматривать как единое целое, точно так же, как общество, существующее в любой данный момент своей эволюции, можно рассматривать как единое целое. Но если мы должны рассмотреть человеческое общество с первой точки зрения и увидеть в нем, рассматриваемом таким образом, цель, средством для достижения которой является индивид, тогда ясно, что до тех пор, пока в каком-то отдаленном и очень

маловероятном будущем не будет достигнуто совершенство, отдельные члены человеческой расы будут трудиться и не заслужат своей награды, будут трудиться ради цели, которой они не достигли, и ради цели, которой, когда она будет достигнута, если вообще когда-либо будет достигнута, общество в целом не будет наслаждаться. Такая цель является иррациональной и невозможной целью стремления. Совершенство, если оно должно быть достигнуто индивидом или обществом, не может быть достигнуто ни на земле, ни в общении человека с человеком. Религия с самого начала была поиском человеком Бога. Это был поиск человека, независимо от того, рассматривался ли он как индивидум или как член общества. Но если этот поиск должен быть реализован, он не должен быть реализован ни обществом, ни индивидумом, рассматриваемым как имеющий простое земное существование. Требуется новая концепция реальной природы того и другого. Не только индивид должен рассматриваться как продолжающий существовать после смерти, но и общество, членом которого он действительно является, должно рассматриваться как общество, которое, если оно проявляется или начинает проявляться на этой земле, требует для своей реализации — то есть для совершенного общения с Богом — постулата о том, что, хотя оно проявляется в этом мире, оно реализуется в следующем. Эта новая концепция истинной природы общества и личности, включающая веру в общение святых и в царство Небесное как то, что может быть в каждом человеке и, следовательно, должно простираться за пределы каждого и включать все, будь то в этом мире или в следующем, — эту концепцию из всех религий предлагает миру только христианство.

Религия - это поиск человеком Бога. Человек повсюду искал Бога, возможно, он мог бы найти Его; и история религии - это история его поиска. Но в тот момент, когда мы рассматриваем историю — эволюцию — религии как поиск, мы отказываемся от механической идеи эволюции: действующая причина не материальна или механична, а конечна. Причина больше не является необходимой причиной, которая может иметь только один результат и которая, когда она действует, должна привести к этому результату. Прогресс больше не является чем-то, что должно иметь место, что является неизбежным результатом предшествующих причин. Это то, что может иметь место, а может и не иметь, и что не может иметь места без приложения усилий. Одним словом, это частично зависит от воли человека, без действия которого не может быть ни поиска, ни прогресса в нем. Но, хотя частично это зависит от воли человека, прогресс может быть достигнут только в той мере, в какой воля человека заключается в исполнении воли Бога. И это не всегда было волей человека. Следовательно, эволюция не всегда была прогрессом. И сейчас это не так. В цивилизации были провалы, темные века, периоды, когда любовь человека к человеку ослабевала *параллельно* с ослаблением его любви к Богу. Подобные провалы могут повториться снова. Падение человека может быть более значительным в духовном смысле, чем когда-либо прежде, ибо воля человека свободна. Но Божья любовь велика, и наша вера в нее. Если христианство перестанет расти там, где оно растет сейчас, и перестанет распространяться там, где его пока нет, произойдет еще большее падение. И на нас легла бы, по крайней мере, часть ответственности. Христианство не может быть неподвижным: если оно стоит, пусть остерегается; ему грозит падение. Между религиями, а также другими организациями идет борьба за существование. В этой борьбе мы должны бороться — за то, чтобы религия пришла в упадок, бороться - значит, чтобы эта религия умерла. Миссионер не вовлечен в сверхзадачу, в то, чем мы дома не занимаемся. Мы говорим о нем как о находящемся на переднем крае битвы. Обычно или постоянно мы не осознаем, что он ведет нашу битву — что его поражение, если бы он был побежден, стало бы началом конца для нас; что от его успеха зависит наша судьба. Метафора миссионера как аванпоста звучит довольно живописно, когда звучит в проповеди, —

по крайней мере, так звучало, когда она была использована в первый раз, я полагаю, — но это не просто картинка; это чистейшая правда. Степень, в которой мы продвигаем наши аванпосты вперед, является мерой нашей жизнеспособности, того, как много мы можем сделать для мира. Шесть из семи миссионеров Христианского мира родом из Соединенных Штатов Америки. Пока я не услышал это с кафедры Даремского собора, я испытывал скорее ужас перед большими вещами и определенные опасения по поводу поездки в страну, где мерилom заслуг, казалось, считался размер, а не золотая середина. Но из этой проповеди я кое-чему научился, а именно. не только потому, что в мире предстоит сделать много важных дел, но и потому, что Америка их делает, и что Америка делает их больше, чем она говорит.

ПРИЛОЖЕНИЕ

С тех пор, как была написана глава о магии, публикация книги Вильгельма Вундта "Фолькерпсихология", том. ВТОРАЯ, часть II, привела меня к мысли, что мне следовало бы уделять больше внимания силе волшебника, о которой я упоминаю на страницах 74, 85, 86, 87, 88, 89, и меньше внимания признанию дикарем принципа, согласно которому подобное порождает подобное. На стадии эволюции человека, известной как анимизм, каждое событие, требующее объяснения, объясняется как действие какого-то человека или сознательного агента. Когда дикарь заболевает, его болезнь рассматривается как дело рук какого-то недоброжелательного человека, в чьей силе нельзя сомневаться — ибо она проявляется в вызванной ею болезни — и чья сила столь же таинственна, сколь и несомненна. Эта сила - то, что дикарь подразумевает под магией; и люди, которые, как считается, обладают ею, являются волшебниками. Дело друзей больного дикаря - выяснить, кто является причиной его болезни. Их подозрение может пасть на любого человека, чья внешность или поведение подозрительны или загадочны; и человек, которого подозревают, начинает рассматриваться как ведьма или маг, уже из-за самого факта, что он находится под подозрением. Такие люди обладают силой колдовства или волшебства, потому что считается, что они обладают силой: *possunt quia posse videntur*. Они не только верят, что обладают силой; они сами начинают верить, что обладают ею. Они верят, что, обладая ею, им остается только использовать ее. Австралийскому фокуснику достаточно "указать" своей палкой, и, по убеждению как его самого, так и всех, кого это касается, жертва упадет. Во всем мире ведьме достаточно нанести удар по изображению, которое она нарисовала или изготовила, и изображенный человек почувствует рану. В этом случае образ подобен человеку, а нанесенный удар подобен удару, который должна почувствовать жертва. Поэтому мы можем смело сказать, что в этом типичном случае

"подражательной" или "миметической" магии подобное, как полагают, порождает подобное. И на страницах 75-77, и в других местах выше, я придерживался этой позиции. Но сейчас я бы добавил два уточнения. Первое, как уже упоминалось, заключается в том, что, хотя нанесение удара ножом изображению подобно нанесению удара ножом жертве, только маг или ведьма обладают способностью таким образом наносить раны, вызывать болезни или смерть: услугами мага или ведьмы пользуются только по той причине, что обычный человек не обладает силой, даже с помощью ритуала, вызвать такой эффект. Второе уточнение состоит в том, что, в то время как мы различаем категории сходства и идентичности, дикарь делает лишь небольшое различие. Для нас очевидно, что протыкать изображение - все равно что протыкать жертву; но для верующего в магию протыкать изображение - то же самое, что протыкать жертву; и по его вере, по мере того, как тает восковое изображение, увядает и жертва.

Следовательно, было бы точнее и правильнее сказать (стр. 74 выше), что поедание тигра для придания вам смелости указывает скорее на путаницу в сознании дикаря категорий подобия и идентичности, чем на сознательное признание принципа, согласно которому подобное порождает подобное: когда вы едите мясо тигра, вы становитесь смелым с дерзостью тигра. Дух тигра входит в вас. Но для приготовления блюда не требуется никакой магии: тигра может съесть любой. Вера в то, что таким образом дух тигра войдет в вас, является частью анимизма, но, следовательно, это не часть магии.

БИБЛИОГРАФИЯ

ABT, A. Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Giessen. 1908.

АЛЬВИЕЛЛА Г. Происхождение и развитие концепции Бога. Лондон. 1892.

BASTIAN, A. Allerlei aus Volks- und Menschenkunde. Berlin. 1888.

БУССЕ, У. Что такое религия? (Э. Т.). Лондон. 1907.

ДЭВИС, Т. У. Магия, гадание и демонология. Leipzig. 1898.

ЭЛЛИС А. Б. Народы Невольничьего побережья, говорящие на языке овец. Лондон. 1890. Тшиязычные народы Золотого берега. Лондон. 1887. Народы Невольничьего побережья, говорящие на языке йоруба. Лондон. 1894.

FAHZ, L. De poetarum Romanorum doctrina magica. Giessen. 1904.

ФАРНЕЛЛ Л. Р. Место Зондер-Геттера в греческом политеизме // Антропологические очерки. Оксфорд, 1907.

ФРЕЙЗЕР, Дж. Г. Адонис, Аттис, Осирис. Лондон. 1905. Золотая Ветвь. Лондон. 1900. Лекции по ранней истории королевства. Лондон. 1905.

ГРЕЙНДЖЕР Ф. Поклонение римлянам. Лондон. 1895.

ХЭДДОН, Х. К. Магия и фетишизм. Лондон. 1906.

ХАРРИСОН, Дж. Э. Прологомены к изучению греческой религии. Кембридж. 1903.

ХАРТЛЕНД Э. С. Легенда о Персее. Лондон. 1895.

ХОБХАУС Л. Т. Мораль в эволюции. Лондон. 1906.

ХЕФДИНГ Х. Философия религии (Э. Т.). Лондон. 1906.

ХОЛЛИС. Масаи. Оксфорд. 1905.

ХОВИТТ А. В. Коренные племена Юго-Восточной Австралии. Лондон. 1904.

ХЬЮБЕРТ, Х. Магия. In Daremberg Saglio's Dictionnaire des Antiquités. Париж, 1904 год.

HUBERT, H. & MAUSS, M. Théorie générale de la magie. L'Année Sociologique. Париж, 1904 год. La Nature et la fonction du sacrifice. L'Année Sociologique. Париж, 1899 год.

HUVELIN, P. Magie et droit individuel. L'Année Sociologique. Париж. 1907.

ИЛЛИНГВОРТ Дж. Р. Личность: человеческое и божественное. Лондон. 1894.

ДЖЕВОНС Ф. Б. Определение магии. Социологический обзор за апрель 1908 г. Лондон. Эволюция религиозного сознания. В панангликанских статьях. Лондон. 1908. Введение в историю религии. Лондон. 1896. Магия. В трудах Международного конгресса по истории религий. 1908.

ЛЭНГ А. Обычай и миф. Лондон. 1893. Магия и религия. Лондон. 1901. Создание религии. Лондон. 1898. Современная мифология. Лондон. 1897. Миф, ритуал и религия. Лондон. 1887.

ЛЕНОРМАН, Ф. Халдейская магия (инопланетяне). Лондон. 1877.

МАККАЛОУ, Дж. А. Сравнительное богословие. Лондон. 1902.

МАРЕТТ, Р. Р. Является ли Табу негативной магией? В Антропологических очерках. Оксфорд. 1907.

MAUSS, M. Des Sociétés Eskimos. L'Année Sociologique. Париж. 1906.

MÜLLER, J. G. Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Базель, 1855 год.

НАССАУ, Р. Х. Фетишизм в Западной Африке. Лондон. 1904.

ПАРКЕР К. Л. Племя зуахлайи. Лондон. 1905.

ПЕЙН Э. Дж. История Нового Света под названием Америка. Оксфорд. 1892.

REINACH, S. Cultes, Mythes, et Religions. Париж. 1905. Отчеты Кембриджской антропологической экспедиции в Торресов пролив. Кембридж (Англия). 1908.

РИС ДЭВИДС, Т. У. Происхождение и развитие религии. Лондон. 1891.

RUHL, L. De Mortuorum indicio. Giessen. 1903.

SCHMIDT, H. Veteres Philosophi quomodo indicaverint de precibus. Giessen. 1907.

SCHRADER, O. Reallexikon der indogermanischen Altertumer. Strassburg. 1901.

СКИТ, В. В. Малайская магия. Лондон. 1900.

СМИТ, У. Р. Религия семитов. Лондон. 1894.

СПЕНС Л. Мифологии Древней Мексики и Перу. Лондон. 1907.

СПЕНСЕР И ГИЛЛЕН. Коренные племена Центральной Австралии. Лондон. 1899. Северные племена Центральной Австралии. Лондон, 1904 год.

ТАЙЛОР Э. Б. Первобытная культура. Лондон. 1873.

WAITZ, T. Anthropologie der Naturvölker. Leipzig. 1864.

ВЕБСТЕР Х. Первобытные тайные общества. Лондон. 1908.

ВЕСТЕРМАРК Э. Происхождение и развитие моральных идей. Лондон. 1906.

WUNDT, W. Völkerpsychologie. Leipzig. 1904-1907.

Напечатано в Соединенных Штатах Америки.